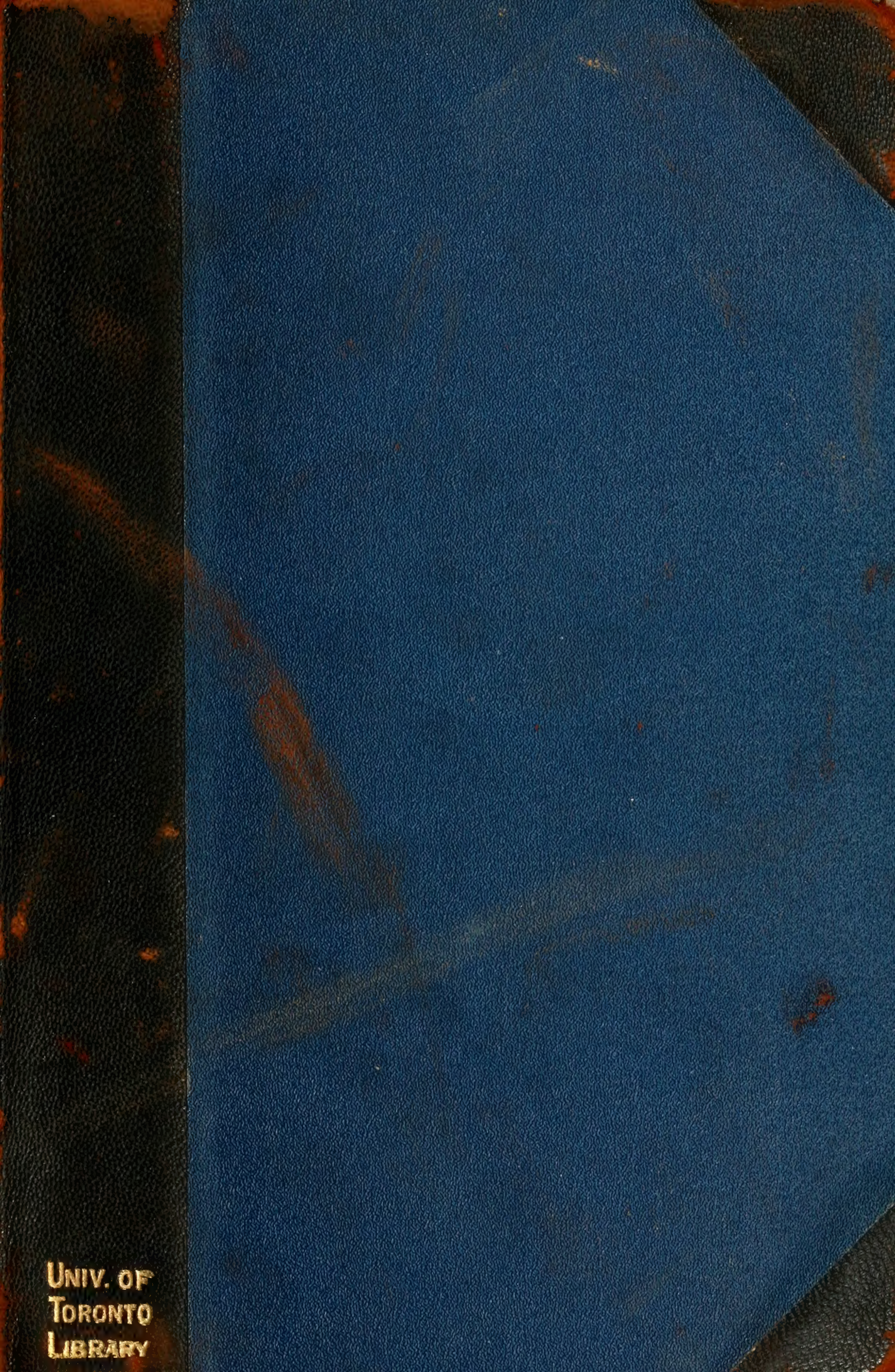
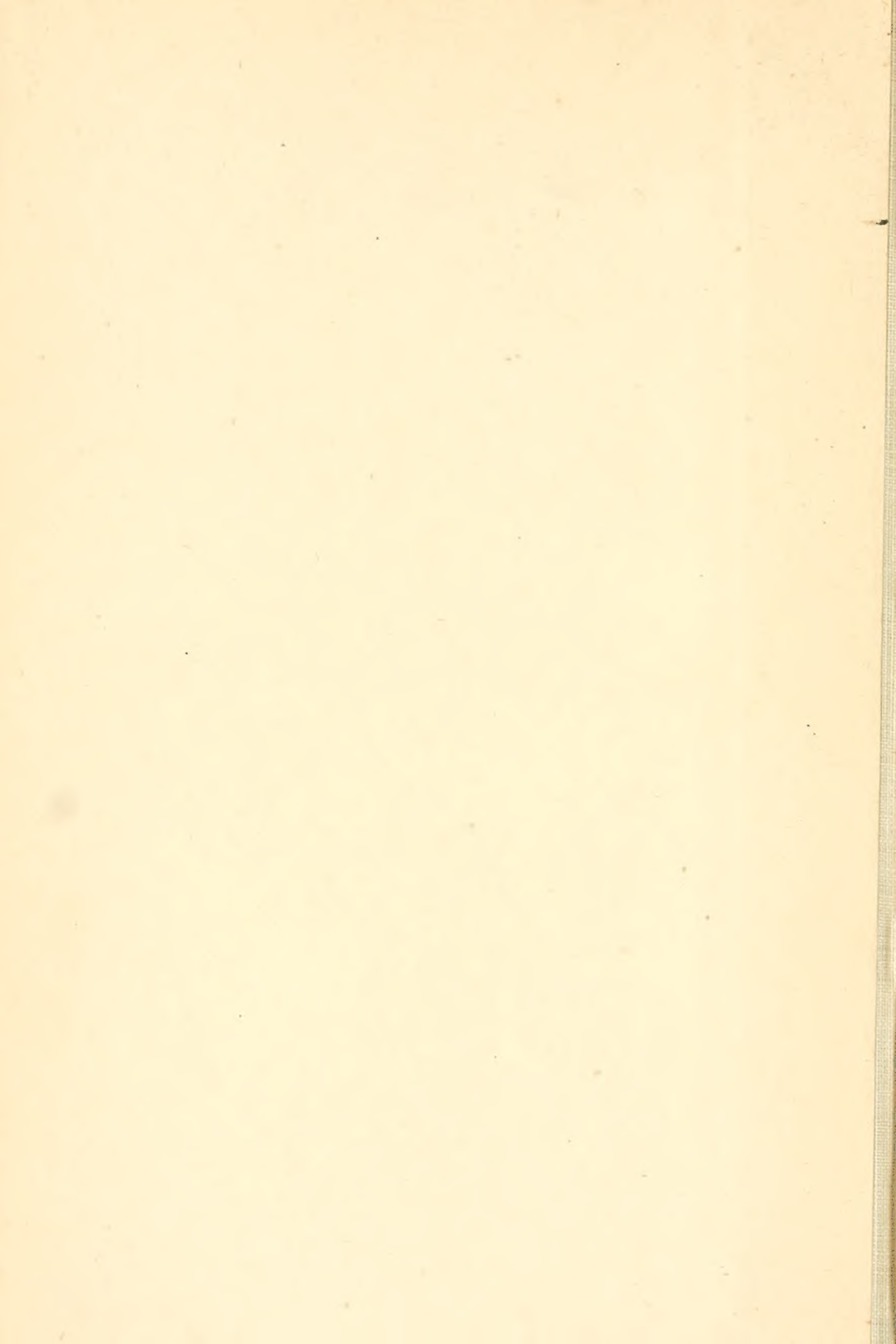
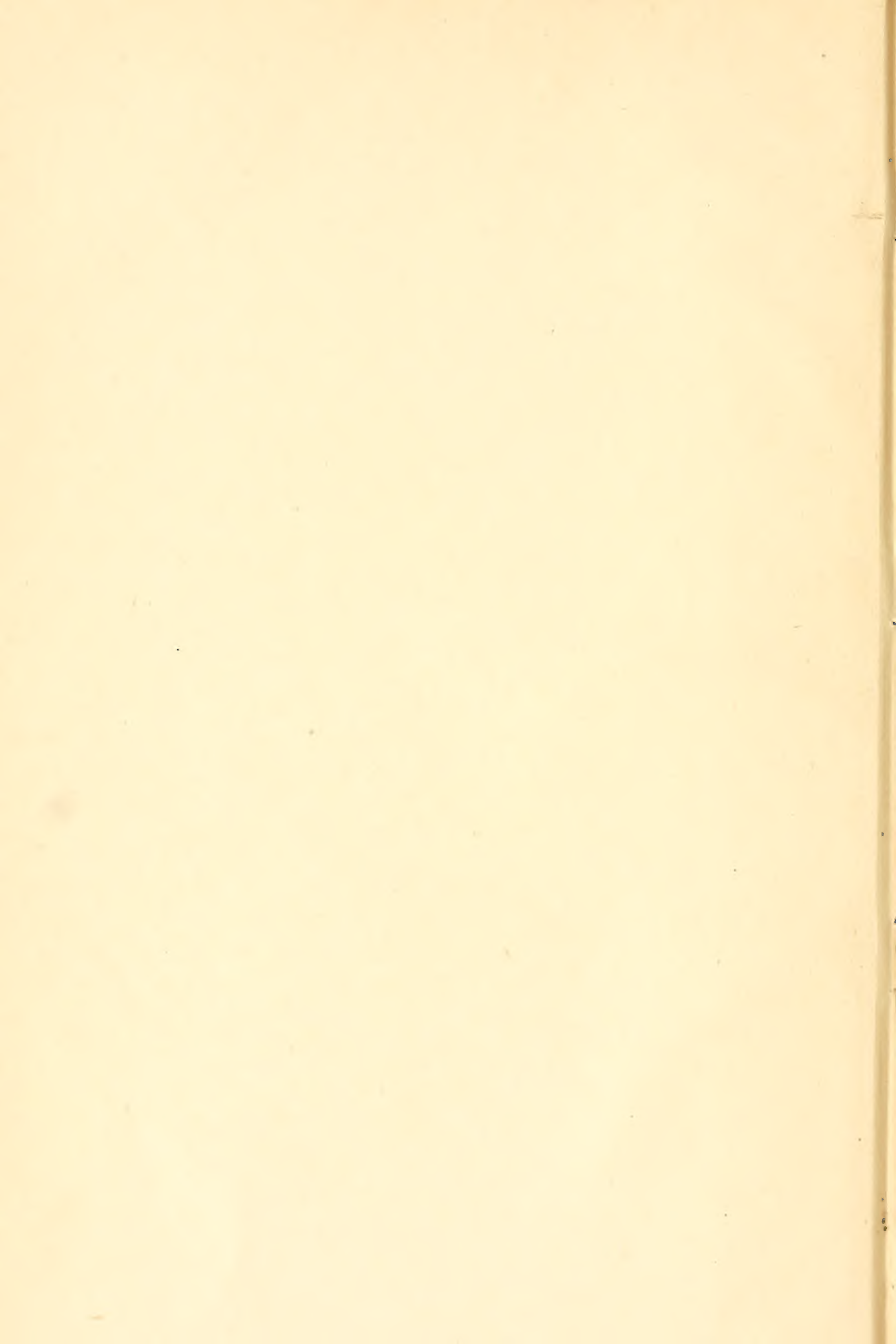

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY











ZEITSCHRIFT
des
Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Im Auftrage des Vereins
herausgegeben
von
Johannes Bolte.

17. Jahrgang. **1907.**



Mit achtzehn Abbildungen im Text.

BERLIN.
BEHREND & Co.
(vormals A. Asher & Co. Verlag)
1907.

Inhalt.

Abhandlungen und grössere Mitteilungen.

Kleine Mitteilungen.

Berichte und Bücheranzeigen.



Beiträge zur vergleichenden Sagenforschung.[1]

Von Oskar Dähnhardt.

II. Naturdeutung und Sagenentwicklung.

„Um alles menschlichen Sinnen Ungewöhnliche, was die Natur eines Landstrichs besitzt, oder wessen ihn die Geschichte gemahnt, sammelt sich ein Duft von Sage und Lied, wie sich die Ferne des Himmels blau anlässt und zarter, feiner Staub um Obst und Blumen setzt. Aus dem Zusammenleben und Zusammenwohnen mit Felsen, Seen, Trümmern, Bäumen, Pflanzen entspringt bald eine Art Verbindung, die sich auf die Eigentümlichkeit jedes dieser Gegenstände gründet und zu gewissen Stunden ihre Wunder zu vernehmen berechtigt ist.“ Mit diesen Worten geben die Brüder Grimm in der Vorrede zu den deutschen Sagen eine treffliche Wegweisung zum Verständnis der Sagenpoesie. Nirgends aber hat das Wort von dem Zusammenleben mit der Natur und dem Erfassen ihrer Eigenart so volle Gültigkeit wie bei den Ursprungssagen, die die Entstehung oder das Wesen einer Naturerscheinung aus einer märchenhaften Begebenheit ableiten. Denn wie die Rätsel der Schöpfung sich in unermesslicher Fülle der Menschheit darbieten, so gibt auch die Menschheit in unermesslicher Fülle ihre Antworten, verschieden zu verschiedenen Zeiten und Orten, aber immer mit dem ernsten Willen, das ewige Warum zu ergründen.

Die älteste Naturerklärung, das ist unzweifelhaft, geschah in sinnvollen Mythen, in die des Glaubens ganze Kraft gelegt war. Solche Mythen hat jedes Volk auf der Kindheitsstufe ersonnen und innerlich erlebt: sie folgten der Naturanbetung und mussten folgen; denn das kausale Denken verlangte sein Recht.

Zu den Anfängen der Religion kamen dann, wenn man so sagen darf, die Anfänge der Naturwissenschaft, insofern die Wissenschaft fordert, den Gründen der Erscheinungen und ihren Zusammenhängen nachzuspüren, und andererseits die Mannigfaltigkeit der Natur den Menschen schon früh-

1) Vgl. oben 16, 369–396.

zeitig zum Sehen und Erkennen anleitete. Freilich gelangte diese erste lernende Betätigung des menschlichen Geistes nicht über die Sage hinaus. Während der primitive Mensch wie mit staunenden Kinderaugen dieses grosse Bilderbuch der Natur überblickte, da ist die Poesie über ihn gekommen, nicht lehrhaft, nein, fröhlich, mit fruchtbarem Schaffensdrang. Und während er den beobachtenden Geist und das empfindende Herz denen zuwandte, die ihm unter allen Geschöpfen am nächsten standen, den Tieren, da erwuchs ihm der köstlichste, unvergängliche Besitz: das Tiermärchen. „Das echte Tiermärchen", das ist auch ein Wort Grimmscher Prägung[1], „kennt nur die unschuldige und freie Lust an der Poesie: es will zunächst nur ergötzen und überlässt es seiner inneren Kraft, in dem rechten Augenblick auf das Gemüt des Menschen zu wirken."

Erst später entsteht auf dem Boden der Sage die Fabel. Beide verbindet eine enge Verwandtschaft, so dass ihre Grenzlinien sehr oft ineinander übergehen und es kaum möglich ist, sie zu scheiden. Zwar heisst es: die Fabel belehrt, das Märchen unterhält. Aber die belehrende Idee fehlt doch auch dem Märchen nicht, und es gibt Fabeln, deren Moral wir durchaus nicht als den ausklingenden Akkord empfinden. Mag sie auch äusserlich hinzugefügt sein, sie tritt hinter den Stoff zurück. In dem Augenblick aber, wo der lehrhafte Charakter verschwindet, ist das Märchen fertig. Diese Wandlung vom Lehrhaften zum Märchenhaften ist nicht selten in der Volksüberlieferung zu beobachten. In der Gunst der Völker hat allezeit die Poesie der beiden älteren Gattungen, des Naturmythus und der Natursage, höher gestanden, als die Didaktik der jüngeren. Und so kommt es, dass gar manche Fabel, die in den Volksmund gelangt ist, zur Natursage wurde. Ursprünglich lehrhaft gemeint, diente sie nunmehr vorwiegend zur blossen Ergötzung, gleich dem Märchen. Somit ist denn eine ganz neue Schicht von Natursagen entstanden, die nichts zu tun hat mit jenen älteren, und wir erhalten das eigentümliche Bild, dass die aus der Sage hervorgegangene Gattung wieder zu dieser zurückkehrt. Zu den Faktoren aber, die die Fabel zur Sage umschaffen, gehört die Deutung des naturgeschichtlichen Ursprungs, die sich häufig an die Stelle der Moral setzt, um so häufiger, je grösser die Vorliebe der Völker für solche Ursprungsgeschichten ist.

Doch nicht nur die Fabeln erhalten dadurch ein wesentlich verändertes Aussehen. Auch Märchen, Schwänke und Legenden werden zur poetischen Ausdeutung natürlicher Dinge und Vorgänge benutzt. Es ist psychologisch höchst interessant, zu beobachten, wie naturerklärende Wanderstoffe und Wandermotive fortwährend Anstoss geben zur Neubildung und Umbildung von Traditionen, so dass sich die Sagengeschichte auf diesem Gebiete ungemein bewegt und lebensvoll gestaltet.

[1] [illegible] Kleine Schriften I, 388.

Die naturerklärenden Sagen zerfallen demnach in zwei von Grund aus verschiedene Gruppen:

1. Die rein naturdeutenden (ätiologischen) Sagen, d. h. solche, die aus dem Bedürfnis der poetischen Naturerklärung hervorgegangen und lediglich zu diesem Zwecke erfunden sind. Die Erfindung hat in ihrem ganzen Aufbau, vom Anfang bis zum Ende, nichts anderes als das eine Ziel im Auge: das Warum der Naturerscheinung zu beantworten. Diese Sagen sind religiös oder zur Ergötzung bestimmt, ein Ausdruck innigen Naturgefühls.

2. Die willkürlich naturdeutenden (willkürlich ätiologischen) Sagen, d. h. solche, die ursprünglich zu anderen Zwecken als dem der Naturerklärung erfunden und infolge der Vorliebe für die poetische Naturerklärung umgestaltet sind. Die Erfindung hat in ihrem ganzen Aufbau keineswegs die Naturdeutung im Auge, sondern es wird plötzlich — zumeist am Schlusse — das Thema verlassen und mit oft überraschender Wendung zum naturgeschichtlichen Ursprung übergegangen.

Solche Wendungen ergeben sich bisweilen zwanglos, und es hat einen besonderen Reiz, die ästhetischen Beweggründe aufzudecken, aus denen die Varianten hervorgegangen sind. Oft findet man sinnige oder witzige Einfälle, Erzeugnisse einer Künstlerlaune, die mit dem Stoffe spielt. Oft freilich versucht sich an des Künstlers Stelle der rohe Handwerker, dem es am nötigen Geschmack fehlt, etwas Rechtes zu schaffen. Sehr reich an willkürlicher Ätiologie sind die kirchlichen Legenden. Hier ist entweder auf einen heidnischen Mythus eine christliche Ätiologie aufgepfropft, oder es ist einer rein christlichen Legende die ätiologische Pointe verliehen. Nicht anders im Islam und bei den Juden.

Soweit es sich nun bei den willkürlich naturdeutenden Sagen um Schlüsse handelt, die auf der Vorliebe für poetische Ursprungsgründe beruhen und nach dem Muster der rein ätiologischen Sagen ersonnen sind, darf man getrost behaupten: ihre Anzahl ist so gross, dass sie zu den formelhaften Schlüssen zu rechnen sind. Es käme sonach zu den fünf Gruppen, die Robert Petsch aufgewiesen hat, noch eine sechste hinzu.

Einige Beispiele mögen diese Aufstellungen erläutern.

A. Äsopische Fabeln.

1. Zeus und der Affe.[1]

Äsop erzählt, dass Zeus alle Tiere mit ihren Jungen vor sich kommen liess, um zu entscheiden, welche Mutter den Preis verdiene. Auch die Äffin erscheint und erregt mit ihrem hässlichen Sprössling das Lachen der Götterversammlung. Sie aber ruft aus: *Ζεὺς μὲν οἶδε τὴν νίκην· ἐμοὶ δὲ πάντων οὗτός ἐστι καλλίων*, oder,

[1] Aesop Nr. 364 (Halm). Babrius 56. Danach Avian 14, nach diesem Steinhöwel 125, Boner 79, Burkhard Waldis 1, 81 (mit Anm. von Kurz).

wie es in der deutschen Bearbeitung Steinhöwels heisst: „Obrister got, du kennest, daz der sig an mir ist; und ob ieman anders hoffnung hette zuo synem kind, so ist doch myn urtail, daz myne kind über alle kind die schönsten synt."

Eine leichte Änderung dieses dankbaren Stoffes weist eine lateinische Bearbeitung auf.[1]) Die Affenmutter kommt vor den Löwen und hofft auf dessen Lob. Aber mit Lächeln erwidert er: Ihr scheint mir mehr merkwürdig als lobenswürdig. (Daran schliesst sich, locker angeknüpft, eine Fortsetzung, die von einer anderen Fabel herstammt.)

Wie hier an die Stelle des Götterkönigs der Tierkönig getreten ist, so finden wir anderswo auch den Beherrscher der Vögel, den Adler; als verblendete Mutter erscheint nunmehr die Eule. Diese Fabel steht bei Abstemius[2]): Der Adler hat in einer Vogelversammlung erklärt, er wolle die schönsten Vogelkinder zu seinem Hofgesinde erwählen. Nimm die meinigen, sagt die Eule, denn sie überragen alle durch Schönheit. Wie sehen sie denn aus? fragt der Adler. Wie ich, antwortet die Eule. Und alle lachen sie aus.

[illegible] Fabel 'L'aigle et le hibou' (5, 18), in der die Eule den Adler bittet, das Leben ihrer Kinder zu schonen. Auf die Frage, wie er sie von den übrigen Vögeln unterscheiden könne, erwidert sie: Es sind die schönsten. Als der Adler gleichwohl die Jungen frisst, klagt sie ihn bei den Göttern an, aber es wird ihr die Antwort:

> N' en accuse que toi
> [illegible]
> [illegible]
> [illegible]
> [illegible]
> En avoient-ils le moindre trait?

Eine andere Version[4]) setzt mit gutem Geschmack den räuberischen Habicht statt des königlichen Adlers ein.

Sehen wir uns nun in der Volksüberlieferung um, so haben wir zunächst eine rumänische[5]) Fabel der des Abstemius an die Seite zu stellen.

Nachdem Gott die Welt geschaffen hatte, versammelte er alle lebenden Wesen mit ihren Sprösslingen, um selbst zu sehen, was jedes seiner Geschöpfe hervorgebracht hatte, und sie zu belohnen. Schon hatte er alle Tiere an sich vorbeiziehen lassen, da stellte sich die Krähe mit ihrem Jungen vor. Als Gott sah, wie hässlich das war, sprach er: Es ist unmöglich, dass dein Junges mein Geschöpf sein soll. Es ist zu hässlich und zu schmutzig. Geh und suche ein anderes. Schmerzerfüllt suchte die Krähe überall auf Erden, aber nirgends fand

[illegible]

3) Variante bei Robert, Fables inédites (1825) 1, 348 (Fuchs und Krähe). Vgl. auch Verdizotti, Cento favole morali 1577 nr. 5: L'aquila e il guffo.

[illegible]

sie ein niedlicheres. Abermals kam sie zu Gott und erklärte ihm rund heraus: ihr Junges sei der Gipfel der Schönheit, und es sei schlechterdings kein schöneres zu finden. Du hast Recht, sagte Gott, so sind alle Mütter; und er bedachte auch sie und ihr Junges.

Während diese Erzählung noch deutlich an Äsop anklingt, zugleich aber, indem ein hässlicher Vogel auftritt, auch an Abstemius erinnert, so stellt sich eine polnische[1]) Version neben die Fabel von Lafontaine und deren Parallele vom Habicht und der Eule. Doch zeigt sie (und damit begegnet uns zum erstenmal diese einschneidende Änderung) jenen ätiologischen Schluss, der für den Volksgeschmack so überaus charakteristisch ist.

Gott befahl dem Habicht, kleine Vögelchen zu fressen. Als die Eule das hörte, war sie entsetzt, dass er ihre Kinder rauben werde, lud den Habicht ins Wirtshaus ein, gab ihm zu trinken und bat ihn, er möchte ihre Kinder in Ruhe lassen. Woran kann man deine Kinder erkennen? fragte der Habicht. — Daran, dass sie die schönsten sind, gab sie zur Antwort. Lange flog nun der Habicht umher und suchte seine Nahrung, bis er einmal den kleinen Eulen begegnete. Da sie aber sehr hässlich waren, frass er sie auf. Seitdem fliegt die Eule nicht bei Tage, sondern nur in der Nacht herum, aus Scheu, dass man sie verhöhnen könnte.

Man sieht, wie die Fabel zur Natursage geworden ist. Das Motiv der Feindschaft der Vögel, die die Eule verfolgen, kommt in zahlreichen Volksüberlieferungen vor, und oft dient es — genau so wie hier — zur Begründung des lichtscheuen Wesens der Eule. In weiterem Zusammenhang sind auch alle die Sagen zu nennen, die sich mit den Ursachen der Lebensweise der Tiere beschäftigen. Sie bevorzugen namentlich die Scheuen, die Gespenstigen, wie denn überhaupt das Ungewöhnliche in der Natur weitaus den meisten Sagenstoff geliefert hat.

Blicken wir von hier aus noch einmal auf unseren Ausgangspunkt, auf die Fabel von Zeus und dem Affen, zurück, so liegt die erstaunliche Wandelbarkeit dieses Gegenstandes deutlich vor Augen. Hätten wir nicht die vermittelnden Glieder, man könnte zweifeln, ob die polnische Natursage wirklich äsopischer Herkunft sei. Aber bei aller Sagenforschung muss man an dem Grundsatz festhalten, dass Verwandtschaft, sei sie auch noch so fern, immer dann bestehen kann (nicht muss), wenn der Grundgedanke oder das Hauptmotiv gemeinsam ist.

Wie frei aber mit diesem Hauptmotiv, der Affenliebe, verfahren wurde, erhellt auch aus einer zweiten Sagenform, die in ihrem Kern ebenfalls zu Zeus und dem Affen gehört, die aber in selbständiger Weiterentwicklung eine neue Sagenkette hervorgebracht hat. Es ist eine Form, die weit mehr, als die vorige, den Einflüssen der Naturdeutung ausgesetzt war und darum als Typus solcher Wandlungen gelten darf.

1) Zbiór wiad. do anthrop. krajowej. 5, 161 Nr. 17. Stan. Ciszewski, Krakowiacy 1 Nr. 274.

[illegible]:

Als die Tiere einmal eine Versammlung hatten, schickte die Kröte ihren Sohn hin, doch vergass er seine neuen Schuhe. Da berief sie den Hasen, weil er so gut laufen kann, zu sich und trug ihm für guten Lohn auf, ihrem Sohne die Schuhe zu bringen. Der Hase fragte: Wie kann ich ihn in solcher Versammlung herausfinden? Die Kröte erwiderte: Der, der am schönsten ist unter allen Tieren, ist mein Sohn. — Etwa die Taube oder der Pfau? sprach der Hase. — Keineswegs, war die Antwort, da ja die Taube einen schwarzen Leib und der Pfau hässliche Füsse hat. — Wie sieht also dein Sohn aus? — Die Kröte sagte: Wer einen solchen Kopf hat, wie ich, solchen Bauch, solche Beine, solche Füsse, das ist der schönste: mein Sohn. Und dem übergib die Schuhe! — Der Hase kommt mit den Schuhen hin und erzählt dem Löwen und den anderen Tieren, wie die Kröte ihren Sohn allen übrigen vorziehe. Der Löwe sagt: Ky crapaud ayme, la lune ly semble. Si quis amat ranam, ranam putat esse Dianam.

[illegible] Kerninhalt [illegible] mit der Fabel vom Affen [illegible] durch Abstemius überlieferten Fassung stimmen sogar Einzelheiten überein. Man vergleiche

bei Abstemius:	Qua forma, inquit aquila, sunt filii tui?
	[illegible]
bei Odo:	Dixit lepus: qualis igitur est filius tuus?
	Dixit bufo: qui tale caput habet, quale est meum, talem ventrem usw.

Das ist im grossen und ganzen dasselbe. Ein Unterschied liegt eigentlich nur — in einem einzigen Buchstaben. Wir haben jetzt bufo, die Kröte, statt bubo, der Eule. Ist das ein neckischer Zufall, oder darf man nicht vielmehr annehmen, dass hier eine Verwechslung stattgefunden habe? In diesem Falle wäre also eine von beiden, die Kröte oder die Eule, bloss durch einen Fehler zur Sagenfigur geworden. Indessen muss man einräumen, dass auch das so häufig bemerkbare Streben nach Abwechslung den Personentausch herbeigeführt haben kann. Wenn nun des weiteren nicht die Kröte selbst, sondern nur die Erzählung ihrer Einfalt [illegible] Wirkung [illegible] gibt die Einführung einer neuen Person, des Hasen, der Handlung mehr Leben und Fülle.

Diese Rolle des Überbringers hat in der Volksüberlieferung die törichte Mutter selbst, so dass sie auch selbst (also wie in der ersten Sagenreihe) verlacht wird.

In einer kleinasiatischen Variante[2]) fehlt freilich dieser letzte Zug, aber sie muss hier erwähnt werden, da sie ein wichtiges Glied in der Entwicklungskette bildet. Sie erzählt:

[illegible]
[illegible] nicht, die durch die oben erwähnte Sagenform (Affe vor dem Löwen) bestätigt wird.

[illegible]

Die Vögel und andere Tiere schickten ihre Kleinen zur Schule, und die Mütter brachten ihnen mittags zu essen. Einmal hatte das Rebhuhn keine Zeit hinzugehen, und da sie gerade ihre Nachbarin, die Schildkröte, bemerkte, bat sie diese, an ihrer statt das Frühstück mitzunehmen. Sehr gern, sagte die Schildkröte, aber leider kenne ich ja deine Kleinen nicht. — Sieh dir alle genau an, erwiderte das Rebhuhn; die schönsten, das sind die meinigen. Die Schildkröte nahm also das Frühstück des Rebhuhns und ging zur Schule. Dort sah sie sich rechts und links um, — keins der Kinder war schöner, als ihre; und sie gab ihnen nicht nur ihr eigenes Frühstück, sondern auch noch das des Rebhuhns. Die Rebhuhnkinder mussten für diesmal hungern.

Sehen wir von dem modernen Aufputz dieser niedlichen Geschichte ab und vergleichen wir sie mit der Fabel bei Odo, so ergibt sich die Übereinstimmung, dass eine vergessene Sache dem Kinde nachgebracht wird. Dabei kommt die Lächerlichkeit der Affenliebe zutage. Wenn das Verlachen der Mutter hier nicht mit erwähnt ist, so findet es sich wiederum in einer nahe verwandten Legende der Aromunen[1]), die aber andererseits eine neue und nicht unerhebliche Verschiedenheit aufweist: sie lässt die Jungfrau Maria auftreten und fügt die naturgeschichtliche Pointe hinzu.

Die Mutter Maria sass neben dem Ausgang der Schule, um ihrem Sohne einen Kuchen zu bringen. Sie forderte die Schildkröte auf, ihn dem schönsten Kinde in der Schule zu geben. Jene sah sie allesamt an und gab ihn ihrem eigenen Sohne. Da musste Maria lachen und sagte: Jede Mutter hält doch ihr Kind für das schönste. Weil du aber trotz meines Unglücks mich zum Lachen gebracht hast, sollst du in Zukunft im schönsten Grase leben, und deine Gebeine sollen nicht verwesen.

Nahe verwandt ist ferner eine mazedonische Legende[2]), die die Entstehung der Seidenraupe erklärt:

Die Mutter Maria traf auf dem Wege zur Schule, wo sie das Brot zum Abendmahl austeilen wollte, die Schildkröte. Sie beauftragte das Tier, für sie zur Schule zu gehen und den Kindern dort das Brot zu spenden. Die Schildkröte tat es, hob aber das schönste Stück Brot bis zuletzt auf und reichte es ihrem Sohne. Verwundert fragte Maria, warum sie so gehandelt habe. Die Schildkröte antwortete: Das schönste Stück habe ich für den schönsten Sohn bestimmt, und dieser hier ist der schönste. Da musste Maria lachen, aber sie bereute es bald, denn jede Mutter findet bekanntlich keinen Sohn schöner als den eigenen. Voll Abscheu gegen das Lachen spuckte sie aus, und ihr Speichel wurde zur Seidenraupe. Maria sagte zu ihr: Laub sollst du essen und Seide hervorbringen. Man darf dieses Tier nicht schimpfen, noch anrühren, noch darf man reden, wenn es Seide fertigt, denn sonst stirbt es sofort.

Diese beiden Legenden erkennt man leicht als ein Gemisch nicht zusammengehöriger Bestandteile. Und zwar sind dies:

1. Sagen von Maria und der Kröte, der sie wünscht, niemals zu verwesen, sondern zu verdorren.

1) Papahagi, Din liter. poporana a Aromânilor 1900 S. 769.
2) Marianu, Insectele 1903 S. 280.

a) Maria zieht voll Schmerz um den Gekreuzigten des Weges und trifft eine Kröte, deren zwölf Söhne von einem Rade zermalmt sind. Die Kröte sagt: Weine nicht um den einen! Auch ich weine nicht um meine zwölf. Die Jungfrau verflucht die Gefühllose. (Ungarisch[1].)

b) Als der Herr Jesus gekreuzigt war, ging ein Bauer auf die Wiese, um zu mähen, und aus Mutwillen mähte er vier kleinen Fröschlein die Köpfe ab. Da geschah's, dass die hl. Jungfrau in grosser Betrübnis über den Tod ihres Sohnes durch die Wiese schritt, und als die Mutter der Frösche sie erblickte, sprach sie zu ihr: O Frau, bekümmere dich nicht; sieh mich an! Ich hatte vier Kinder, und der Bauer hat sie mir weggemäht. Die Mutter Gottes war dem Frosch für diesen Trost dankbar und sprach zu ihm: Weil du so gut warst und mich in meinem Kummer tröstetest, wird deine Nachkommenschaft niemals verwesen. (Polnisch[2].) (Hier ist also, wie in der Legende der Aromunen, Marias Wunsch nicht als Fluch aufgefasst.)

c) Maria trifft eine Kröte, die den Tod ihrer neun vom Rade zermalmten Söhne beklagt, und bittet sie, ihr die Toten zu zeigen. Bei dem Anblick der Toten ekelt sich Maria dermassen, dass sie die Kröte anspuckt und sie verwünscht: Du sollst nicht verwesen. (Rumänisch[3].)

2. Die Sage von der Schildkröte und der Entstehung der Seidenwürmer.

Als man Christus zum Kalvarienberg führte, folgte ihm seine Mutter Maria klagend und weinend. Auf dem Wege sah sie eine Schildkröte, und da lächelte sie. Aber bald bereute sie das Lächeln, und sie verwünschte sich selbst und sagte: Möge doch mein Mund Würmer bekommen! Kurz danach spuckte Maria aus, und was erblickte man? Aus ihrem Munde kamen Würmer, das waren die Seidenwürmer, die bis heute existieren.[4]) (Hier findet sich also das Motiv des Bereuens und Ausspeiens wieder, das schon oben begegnete.)

Ein Überblick über diese Mariensagen zeigt, dass sie in die Sage von der zur Schule wandernden Schildkröte eingedrungen sind. Hierher gehört übrigens noch eine polnische Sage[5]), die mir sehr altertümlich klingt, und die zu der Vermutung Anlass geben könnte, dass alle diese Mariensagen erst eine späte Verchristlichung älterer Traditionen seien. Sie lautet:

Sieben Jahre wehte der Wind nicht, als der Sohn ihm starb, so dass die ganze Welt mit Spinnweben überdeckt war und jede Kreatur Mühe hatte, zu atmen. Er war beständig voll Trauer, und niemand konnte ihn erheitern, bis endlich einmal ein Hahn zum Winde kam und ihm sagte, dass ihm alle Tage hundert Söhne stürben, und er deshalb doch nicht bekümmert sei. Und er sprang auf den Zaun und krähte freudig Kikeriki, bis der Wind lächelte. Seitdem begann der Wind weiter zu wehen. (Die Auffassung, dass die Worte des Hahnes zum Troste, nicht zum Abscheu gereichen, war schon in der obigen polnischen Variante auffällig.)

1) [illegible] Magyar Nyelvőr [illegible]
2) [illegible]
3) [illegible] Volkssagen [illegible]
4) [illegible] *Μελέται* Nr. 330. Fast wörtlich gleich Strausz, Die Bulgaren S. 85 (nach Šapkarev, Narodni starini 3).
5) [illegible] Warschau [illegible]

Es ist ein langer Weg von Zeus und dem Affen bis zu Maria und den Seidenwürmern. Er hat uns gelehrt, dass das Eindringen märchenhafter Elemente in die Fabel diese selbst zum Märchen, oder besser zur Natursage macht. Und er hat uns gelehrt, dass solche fremden Elemente geradezu eine Sagengabelung herbeiführen können, indem die grenzenlose Willkür der Phantasie nach auseinanderstrebenden Richtungen schweift. Aber mehr noch, vielleicht das Beste: er hat uns die Macht eines unbekannten Genius gezeigt, der unter dem Namen des Äsop durch die Jahrtausende hindurch anregend und gestaltend zu wirken vermochte. Man hat sehr viel Fleiss und Scharfsinn auf die literarische Geschichte der äsopischen Fabel im Mittelalter verwendet. Ich meine aber: wer Äsops Einfluss auf das Geistesleben Europas in seinem ganzen Umfang ermessen will, der muss auch die Fäden aufweisen, welche die Volksschichten mit dem Altertum verbinden, der darf an diesen ihren Sagen nicht achtlos vorübergehen. Die Fülle der auf Äsop zurückweisenden Überlieferungen kann man aus einem einzigen Beispiel freilich nur ahnen. Zur Ergänzung möge daher noch das Fortleben einer zweiten äsopischen Fabel beleuchtet werden.

2. Die Hasen und die Frösche.

Die Fabel von den Hasen und Fröschen berichtet, dass die Hasen in der beschämenden Erkenntnis ihrer Furchtsamkeit und Schwäche den Beschluss fassen, sich zu ertränken. Als sie an ein Ufer kommen, an dem Frösche sitzen, springen diese, von dem Lärm der herannahenden Menge erschreckt in das Wasser. Darauf wendet sich einer der Hasen zu den übrigen und ermahnt sie zur Umkehr, denn andere Tiere seien ja noch schlimmer daran, als sie.

Diese Fabel hat sich nicht nur einer weiten literarischen Verbreitung[2]) erfreut, sondern auch andauernder Beliebtheit in der mündlichen Erzählung, wo sie zunächst natürlich in einer Form fortlebte, die der äsopischen gleich oder nahekommt. Von den nur nahekommenden führe ich eine kleinrussische[3]) Version an, die nur von einem Hasen handelt, von dem gemeinsamen Beschluss also nichts weiss. Sie erzählt:

Der Hase dachte bei sich: Ich bin der schwächste von allen auf der Welt, vor allem muss ich mich fürchten. Wenn nur ein Vogel flattert, hab ich Angst. Lieber ertränk ich mich. Er geht also nach dem Sumpf und geht am Ufer entlang und sucht, wo er am besten ins Wasser springen könne. Da sass ein Frosch, und plumps! sprang er ins Wasser. Oho! denkt der Hase bei sich. So werd ich mich doch nicht ertränken. Denn es gibt noch welche auf der Welt, die sich vor mir fürchten.

1) Halm Nr 237 und 237 b, danach Babrius Nr. 25. Phaedrus app 2. Romulus 2, 9. Hervieux, Les fab. latins 2 an verschiedenen Stellen.

2) Oesterley zu Kirchhof, Wendunmuth 7, 158. Kurz zu Waldis 1, 23. Dazu Paulin Paris, Mscr. franç. 4, 87.

3) Čubinsky, Trudy 1, 55.

Mit dieser oder der äsopischen Gestalt der Fabel stimmen mehrere andere[1]) fast durchaus überein. „Wesentlich für die Verbreitung dieser Fabel war die Einfachheit des Gegenstandes, die Klarheit des moralischen Grundgedankens, die Möglichkeit, ihn jeweilig didaktisch zu verwerten. Bei Äsop ist die Folgerung die, dass man bei persönlichem Unglück dessen eingedenk sein soll, dass es noch unglücklichere Menschen gibt. Oder, wie es Mickiewicz (Poezye 2, 302) ausdrückt: es hat jeder seinen Frosch, der vor ihm flieht, und seinen Hasen, der ihn fürchtet.“[2]) Aber es ist doch nicht immer die Moral gewesen, die der Fabel ihre Unsterblichkeit verliehen hat. Eine französische[3]) Fassung lautet nämlich so:

Da die Hasen von aller Welt und auch von den Tieren schlecht angesehen wurden, versammelten sie sich eines schönen Tages und sprachen untereinander: Wir müssen uns ertränken. Als sie an einen Sumpf kamen, tauchten die Frösche unter, die sie gehört hatten. „Es gibt doch noch Tiere, die uns fürchten“, sprachen sie und begannen sich dabei anzusehen und so sehr zu lachen, dass sich seitdem ihr Maul gespalten hat.

Wie man sieht, ist der Entschluss der Hasenversammlung, die gemeinsame Flucht und der Schrecken der Frösche völlig wie in der griechischen Urform erhalten. Aber das Ende ist märchenhaft und lenkt ab vom Weg der lehrhaften Idee. Das Gleiche finden wir in anderen Beispielen[4]). Mögen sie auch bisweilen nur von einem Hasen berichten oder dessen Lebensmüdigkeit auslassen, in der Hauptsache stimmen sie überein: in dem willkürlich gewählten Schluss der ätiologischen Spielerei. Denn mehr als eine witzige Spielerei, eine gefällige Arabeske ist dieser Einfall doch wohl nicht. Eine kleine Abweichung zeigt folgende estnische Variante[5]):

Als der Hase einmal flüchtete, erschreckte er durch seine Hast eine Herde Schafe so, dass sie auseinanderstob. Diese Furcht vor einem Hasen kam dem Hasen selbst so komisch vor, dass er in ein unmässiges Gelächter ausbrach, wovon ihm die Oberlippe platzte.

Diese Form entfernt sich etwas weiter von Äsop, insofern sie von Schafen erzählt, ausserdem wieder von nur einem Hasen und von dem geborstenen Maul. Sie hat sich offenbar nicht unmittelbar aus der Urgestalt der äsopischen Fabel entwickelt, sondern aus einer zwischen beiden vermittelnden Form, wie sie in folgender russischer Fassung[6]) vorliegt:

1) [illegible]

2) [illegible] Hasen in der Volksüberlieferung, Etnograf. Obozrênie 10, 69–83.

3) Revue des trad. pop. 10, 576.

4) Revue des trad. pop. 6, 315. Rolland 1, 87. Mont en Cock, Vlaamsche Vertelsels [illegible]

5) [illegible]

6) [illegible]

Der Hase lief, um sich in Verzweiflung zu ertränken. Was bin ich unglücklich, sprach er. Mir ist am elendesten auf der Welt. Ich fürchte alle, und mich fürchtet niemand. Da erblickte ihn eine Herde Schafe und ergriff die Flucht. Der Hase blieb stehen: Ach, so gibt es doch welche, die sich vor mir fürchten.

Hier ist zwar auch schon von Schafen die Rede, aber noch nicht von der gespaltenen Lippe. Auch fehlt nicht, wie oben, die Absicht des Ertränkens. Sobald nun die Naturdeutung sich der Fabel bemächtigt hatte, war es leicht möglich, dass der so veränderte Stoff ein noch bunteres Aussehen erhielt. Märchenhaft, wie die Ätiologie einmal ist, verbindet sie sich mit dem Märchen vom Wettlauf zwischen dem Hasen und der Schnecke.[1]) Der Hase, nachdem er die Wette verloren, will ins Wasser gehen, sieht aber die Angst der Frösche und lacht, dass ihm die Lippen platzen.[2]) Aber es entstanden auch Erweiterungen von innen heraus.

1. Die Hasen kamen einst zusammen und überlegten miteinander, dass sie weglaufen wollten, dieweil sie vor allen Tieren flüchten müssten. Als sie nun so im Laufen waren, gelangten sie an eine Brücke, darauf sass gerade ein Frosch, der wurde bange vor ihnen und sprang von der Brücke und kroch hinunter. Als die Hasen seine Angst sahen, sprachen sie zueinander: 'Nun wollen wir bleiben!' und fingen an zu lachen, dass ihnen das Maul offen barst. Seitdem haben alle Hasen ein geborstenes Maul. Der Frosch aber sass unter der Brücke und wagte sich nicht wieder weg, solange bis einmal ein dicker, schwerer Kerl hinüberging. Der trat auf den Frosch, dass ihm der Rücken zerbrach. Seit der Zeit haben alle Frösche den Rücken zerbrochen. (Aus Oldenburg.)[3])

2. Einstmals trafen sich Fuchs und Hase. Der Fuchs sagte verächtlich zum Hasen: 'Dich fürchtet doch niemand!' — 'Wer fürchtet dich denn?' fragte der Hase. — 'Mich fürchtet jedermann', meinte der Fuchs. 'Ich besitze einen langen Schwanz, deshalb hält man mich aus der Ferne für den Wolf und fürchtet mich. Aber dich fürchtet doch niemand!' — 'Lass uns eine Wette eingehen', sagte der Hase, 'ich werde dir zeigen, dass auch ich gefürchtet bin.' — Danach wandelten die beiden miteinander dahin, da erblickte der Hase eine Herde Schafe, die hinter einem Zaune ruhte. Mit einem Satze sprang er mitten unter sie. Im blinden Schrecken darüber stoben die Schafe auseinander, so schnell sie nur irgend konnten. Der Hase war überglücklich, seine Wette gewonnen zu haben, und fing an zu lachen und lachte so unbändig, dass ihm das Mäulchen kreuzweise zerriss. Von der Zeit an tragen alle Hasen die Lippen kreuzweis gespalten. (Aus Finnland.)[4])

1) Revue des trad. pop. 6, 314.

2) Die Ausschmückung des Wettlaufmärchens durch Ätiologie ist ein Thema für sich. Hier will ich nur ein lettisches Märchen (aus Lerchis-Puschkaitis 5, 59) anmerken, das kaum bekannt sein dürfte: Der Igel will den Hasen anführen und wettet mit ihm, wer schneller laufen könne. Wenn der Igel verliere, will er zehn Stachel aus seinem Pelz hergeben; verliert der Hase, so soll ihm der Igel ebensoviele Haare aus dem Schnurrbart raufen dürfen. Der Hase unterliegt infolge der bekannten List. „Der Igel riss dem Hasen zehn Barthaare aus und steckte fünf seinem Bruder und fünf sich selbst an die Lippen. Seitdem haben alle Igel solche Hasenbärte an den Lippen."

3) Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg 2, 93.

4) E. Schreck, Finnische Märchen 1887 S. 228.

3. Ganz frei ist das Motiv vom Hasen, der über den Frosch lacht, in einer niederländischen Variante[1]) verarbeitet. Der Hase wäscht sich an einem Bache Pfoten und Maul, kämmt sich die Haare und spiegelt sich. Ein Frosch kommt darüber zu und lacht ihn regelrecht aus. Der Hase wird wütend und gibt dem Frosch einen so gewaltigen Schlag mit der Pfote, dass dieser halbtot hinfällt. Wie nun der Spötter so daliegt, quakt und zappelt, bricht der Hase in ein solches Gelächter aus, „dat zijne lippe spleet“.

Die Frage, woher dieser ätiologische Schluss in die äsopische Fabel hineingeraten ist, lässt sich vielleicht durch den Hinweis auf andere Natursagen lösen, die denselben Schluss aufweisen. Je öfter wir diesen antreffen, je klarer zeigt sich's, dass diese Ätiologie sich dem Märchenerzähler als etwas Reizvolles aufdrängte, dass sie gleichsam in der Luft lag, und man nur danach zu greifen brauchte, um sie für irgend eine Geschichte, in der der Hase vorkam, zu verwerten. Und so wurden Hase und Hasenscharte auch da zusammengebracht, wo keine innere Notwendigkeit vorhanden war.

Die Belege für die Beliebtheit gerade dieses Naturdeutungsstoffes lassen sich bei allen Völkern nachweisen. Ich erwähne in raschem Überblick:

1. Das Märchen vom Hasen, der den vom Bären geprellten Fuchs auslacht.. Der Bär frisst ein Pferd, das er getötet hat. Der Fuchs kommt und fragt den Bären, wie er es angefangen habe. Der Bär sagt, er habe sich mit den Zähnen an dem Schweif des sich sonnenden Pferdes angeklammert und daran gezerrt, so dass das Pferd zu laufen anfing und lief, bis es platzte. Der Fuchs will nun dasselbe Mittel versuchen. Das Pferd setzt sich, den Fuchs am Schweife, in Galopp. Der Hase lacht sich die Lippen entzwei.[2])

2. Die Sage vom Ursprung des Todes, in der der Hase eine Botschaft des Mondes an die Menschen falsch ausrichtet. Der Mond wird zornig und schlägt ihm mit einem Beil die Hasenscharte.[3]) Auch hier ist die Spaltung der Lippe ein willkürlich gewählter Schluss, wie die Vergleichung mit anderen Märchen derselben Gruppe ergibt.[4])

3. Das Cherokesenmärchen von dem Kaninchen, das den Feuerstein tötet.[5]) Es trieb ihm einen scharfen Keil in den Leib, so dass es einen lauten Knall gab und die einzelnen Stücke umherflogen (wovon die vielen Feuersteine kommen). Ein solches Stück traf das Kaninchen an der Lippe und erzeugte die Scharte.

1) [illegible]

2) [illegible]

3) [illegible] Folklore 1875 S. 9. Wood, De onbeschaafde volken 1, 322. A. Seidel, Geschichten und Lieder der Afrikaner S. 145.

4) [illegible] Anm. Wallonia 1, 164. Hahn, Sprache der Nama S. 57. F. Müller, Grundriss d. Sprachwissenschaft (1877) S. 21. Büttners Ztschr. f. afrikan. Sprachen 1, 56 = Revue des trad. [illegible] Canada Nord Ouest p. 115.

5) [illegible] Smithsonian Institution p. 274.

4. Eingehende Betrachtung verdient endlich ein lettisches Märchen.[1]) Gott zürnte einst den Mücken und befahl dem Hasen, das in einen Sack gesammelte Ungeziefer zu ertränken. Der Hase öffnete aus Neugier den Sack. Die befreiten Mücken drehten sich vor Freude in der Runde, was ihnen seither zur Gewohnheit ward. Nachher will sich der Hase aus Gram ertränken, aber ein Krebs kneift ihn in die Lippe, die seitdem gespalten ist.

Zweierlei kommt uns bekannt vor: die Absicht, sich aus Gram zu ertränken, ist äsopisch, die Hasenscharte ist die in Äsops Fabel hineingetragene Ätiologie. Diese aber, die dort bereits eine willkürliche Zutat war, hat sich hier zum zweitenmal und zwar mit einer ganz fernliegenden Stoffgruppe verbunden — ein schöner Beweis für ihre Ausbreitungskraft. Es verlohnt sich, jene Stoffgruppe ins Auge zu fassen. Ich greife zunächst folgende rumänische[2]) Sage heraus:

Es war einmal eine sehr neugierige Frau, die alles wissen wollte. Eines Tages sammelte Gott sämtliche Insekten der Welt in einen Sack, der gut zugebunden war, liess die Frau kommen und befahl ihr, den Sack ins Meer zu werfen, ohne ihn aufzumachen und hineinzusehen. Kaum war sie hundert Schritte weit gegangen, so band sie den Sack auf. Da schwirrten Tausende von Insekten heraus und stürmten in Baumhöhlungen hinein, ins Gras usw. Die Frau lief wie närrisch, um die Insekten aufzusammeln, aber es war vergebens. Um sie zu strafen, verwandelte Gott sie in einen Specht und sagte ihr, dass sie nicht eher wieder zur Frau werden würde, als bis sie alle Insekten der Erde aufgesammelt habe.

Die Ähnlichkeit des Gegenstandes mit jener lettischen Erzählung ist augenscheinlich. Anderswo wird indes (und so wird die Urform gelautet haben) nicht von Insekten, sondern von Gewürm erzählt, das in dem Sacke verschlossen war, und der Neugierige wird in einen Storch verwandelt, der nun bis ans Ende der Welt die hinausgekrochenen Tiere zu sammeln hat.[3])

Am interessantesten aber ist folgendes polnische Märchen[4]):

Der liebe Gott gab einmal dem Reiher und dem Wolf einen Sack Geld. Um ihn nicht zu verlieren, lieh der Wolf das Geld unter den Menschen aus, der Reiher dagegen ging mit dem Sack an einem Wasser vorbei und verlor ihn. Er kehrte also zum Wolf zurück und beklagte sich bei ihm. Der Wolf sagte, er solle den Sack dort suchen, wo er ihn verloren habe. Darum geht der Reiher beständig am Wasser entlang, indem er das Verlorene sucht. Der Wolf dagegen nimmt von den Menschen das Vieh als Darlehnszins.

---

1) Aus der Sammlung von Lerchis-Puschkaitis 1, 171 Nr. 165 mir freundlichst mitgeteilt von M. Boehm.

2) Revue des trad. pop. 8, 42 = Marianu, Ornitologia 1, 81; vgl. 2, 340.

3) Dragomanov, Mal. narodn. predanija 8 Nr. 26 und die durchaus ähnliche Variante im Etnograf. Zbirnik 12 Nr. 27 (beide kleinrussisch). W. N. Jastrebow, Materialy po etnogr. nowoross. kraja 18 (Der Herr macht die [illegible] einer [illegible] Stadt [illegible] zu Fröschen und Schlangen. Sie trägt sie im Sack an den Fluss. Eine neugierige Nachbarin, die ihr folgt, wird zum Storch). A. Pleszczyński, Bojarzy międzyrzeccy 155 Nr. 8. Lettisch: Revue des trad. pop. 2, 484. Varianten bei Lerchis-Puschkaitis 5, 179 Nr. 69. 7, 1167 Nr. XI, 1^{11-14}; vgl. 7, 1160f.

4) Zbiór wiad. d. antr. kraj. 5, 125 Nr. 9.

Das Märchen ist deshalb interessant, weil es einem deutschen Tiermärchen des Mittelalters sehr nahe steht, das wir aus einem Meistergesang aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts kennen. Wilhelm Grimm hat es in den Tierfabeln bei den Meistersängern veröffentlicht und gibt seinen Inhalt (S. 5. 23 = Kl. Schr. 4, 371. 391. 400) in folgender Weise an:

Wolf und Storch haben sich zusammengetan und errichten eine Weinschenke. Das Geld wird gemeinschaftlich eingenommen; als aber der Gewinn nach einem halben Jahr soll berechnet werden, sieht es schlecht aus: kaum die Hälfte der Gäste hat gezahlt, das übrige steht auf Borg. Der Wolf zeigt sich grossmütig. „Ich will auf meinen Teil verzichten", spricht er, „du sollst keinen Verlust erleiden; lieber will ich erfrieren, als dass man spräche, ich wäre gewaltsam mit dir verfahren." Der Storch antwortet: „Ich muss fort in ferne Lande, liebster Geselle. Gib mir das bare Geld! Du kannst dafür die Schulden eintreiben. Wenn die Schuldner nicht zahlen wollen, so nimm ihnen Gänse, Kühe, Schweine und Schafe und treib sie hinweg!" „Da du so sehr nach dem Geld verlangst", sagte der Wolf, „so will ich es dir ohne Zaudern geben." Er bindet es in ein Tüchlein, das er dem Storch um den Hals hängt, und das leicht über den schmalen Kopf geht. Der Storch erhebt sich in die Luft und kommt auf seiner Fahrt über einen See, in welchem er eine Menge Frösche erblickt. Von Hunger gequält, lässt er sich herab. Als er aber den Kopf ins Wasser steckt, rutscht das Tüchlein mit dem Geld darüber hinab und sinkt auf den Grund. Der Storch sucht mit seinem langen Hals geraume Zeit, doch vergeblich. Er muss endlich weiter fliegen, hasst aber die Frösche, weil er ihnen den Verlust des Geldes beimisst.[1])

Wilhelm Grimm bemerkt hierzu (S. 6): „Ganz geschickt ist an die äsopische Fabel angeknüpft, die den Storch zur Herrschaft über die Frösche gelangen lässt. Warum er sie schlecht behandelt, wird dort nicht gesagt, hier erfahren wir den Grund seines Hasses. Doch in einem Umstand scheint die Überlieferung verderbt: nicht der Wolf musste darin auftreten, sondern der Fuchs, mit dem der Storch eher in Gemeinschaft leben konnte, und dessen Natur es angemessen war, seinen Gesellen listig um sein Geld zu bringen, während er sich dabei noch scheinheilig anstellen konnte. Dem Fuchs war es ein leichtes, die Schuldner durch den Raub der Hühner und Gänse schon hinlänglich in Schrecken zu setzen. Der Wolf war dazu nicht nötig." Grimms Urteil bedarf der Berichtigung. Die einfache Handlung des polnischen Märchens, die am Schlusse nur das Suchmotiv verwendet, und die übrigen, auf dem gleichen Motiv beruhenden Märchen weisen deutlich darauf hin, dass in jenem Stoff, den der Meistersinger bearbeitete, ursprünglich keinerlei Beziehung zum Froschkönigmotiv vorhanden war. In dem Meistergesang erscheint das ganz unvermittelt, ja störend, weil man in der Tat den Schluss erwartet: seitdem sucht der Storch den Sack. Was aber den Wolf anlangt, so ist auch dieser in dem polnischen Märchen und darum zugleich in dem deutschen völlig einwands-

[1]) [illegible]

frei. Denn der polnische Schluss, dass der Wolf seit jener Zeit das Vieh raubt, beweist, dass dies Märchen zu einer in Osteuropa heimischen Gruppe gehört, die sich mit der Frage befasst: Warum der Wolf rauben darf, und darauf die auffällige Antwort gibt: Gott hat es ihm erlaubt (so wie hier der Wolf durch Gottes Geld zum Gläubiger der Menschen wird, der seinen Zins fordern darf).[1]

Dieser kleine Exkurs von den Hasen und Fröschen zu der Fabel des Meistersingers ist nicht unabsichtlich gemacht worden. Nicht deshalb, weil unterwegs ein Ergebnis aufzulesen war, sondern weil er zeigt, dass das Ineinandergreifen der Märchenmotive zwar von einer Gruppe zur anderen führt, dass es aber doch möglich ist, zu einem klaren Überblick über Echtheit und Unechtheit zu gelangen. Wer der Märchenforschung fernsteht, der glaubt leicht an die Unmöglichkeit brauchbarer Ergebnisse. Sicherlich gleicht die Wirrnis der Stoffe und Motive dem Labyrinth, aber wie Theseus sich am Ariadnefaden entlang tastete, so findet auch der Märchenvergleicher tastend den Weg ins Freie, wo er aufatmen kann. Denn dass einem manchmal der Atem vergeht, wer möcht es leugnen?

3. Der Storch als Froschkönig.[2]

Da oben auf die äsopische Fabel von der Herrschaft des Storches über die Frösche Bezug genommen wurde, so darf im Vorübergehen auch auf diese ein rascher Blick geworfen werden. Zwar kann ich hier die Verbreitung im Volksmunde nicht nachweisen, aber es verdient Beachtung, dass die willkürliche Ätiologie diesmal auch in die Literatur eingedrungen ist. Bekanntlich erhalten die Frösche, da sie mit dem von Zeus gesandten Klotz unzufrieden sind, den Storch als König, und dieser räumt nun unter ihnen auf. Damit ist die Fabel zu Ende, die Auflehnung gegen Zeus ist bestraft. Die ätiologische Fortsetzung berichtet aber, dass die Frösche seitdem immer aufs neue um einen anderen Herrscher bitten; das ist es, was wir quaken nennen. So heisst es bei Erasmus Alberus Nr. 5 (hrsg. von W. Braune S. 29):

Sie schreien auff den heutgen tag,
Das jhn kein ander werden mag,
Dann wann der Storck ist schlaffen gangen,
So pflegen sie dann anzufangen
Mit heiser stimm zu gecken sehr,
Ihn wird kein ander nimmermehr.
Der Jupiter fragt nichts darnoch,
Wenn sie schon schrien noch so hoch . . .
Der Storck muss nun jhr König bleiben.

1) Diese Auffassung des Wolfsrechtes hängt wohl mit dem Glauben an St. Georg zusammen, der als Patron der Wölfe diesen Befehle erteilt, wo und womit sie sich ernähren sollen. Eine russische Redensart heisst: Was der Wolf frisst, hat ihm Georg gegeben, und es herrscht der Aberglaube, dass der Wolf nicht ein einziges Geschöpf erwürgt ohne Gottes Erlaubnis.

2) Aesop 76. Oesterley zu Kirchhof, Wendunmut 7, 157. Kurz zu Waldis 1, 17. [Jacques de Vitry, Exempla ed. Crane Nr. 24. Wickram, Werke 4, 92. Anzeiger f. K. d. d. Vorzeit 1859, 368.]

Ebenso führt Burkhard Waldis 1, 17 diesen Gedanken aus. Beide Dichter fanden ihn bereits in ihrer Quelle, einer Fabel des Goudanus[1]), die ihrerseits auf dem sogen. Anonymus Neveleti beruht, der wiederum auf Romulus (2, 1) zurückgeht. Die Ätiologie ist eigene Zutat des Goudanus. Es heisst dort: „Nam et hodie adhuc queruntur. Vesperi enim ciconia cubitum eunte ex antris egressae rauco ululatu murmurant, sed surdo canunt" etc. Dieser naturdeutende Zusatz ist zweifellos nach dem Vorbild entsprechender Volkssagen gemacht worden. Zwei Gegenstücke solcher literarischen Ätiologie liefert uns Hans Sachs, wenn er die Fabel von dem Manne mit den zwei Frauen, von denen die eine ihm die schwarzen, die andere die weissen Haare auszupft[2]), benutzt, um davon die Kahlheit der Männer herzuleiten, und wenn er den Schwank von Petrus als Drescher, der zweimal von der Bäuerin gerauft wird[3]), mit dem Einfall schliesst, dass Petrus seitdem jene Glatze hatte, mit der er immer abgebildet ist. Es tritt einem hier wieder einmal die volkstümliche Eigenart dieses trefflichen Nürnbergers recht eindrucksvoll vor Augen. Denn woher sonst, als aus ähnlichen Volksätiologien stammt diese herzhafte Frische des so kühn draufgesetzten Schlusses? Der Einfluss der Natursagen ist unberechenbar. Sie kamen aus fühlenden Herzen, und darum mussten sie zu Herzen gehen. Darum drangen sie auch in die Poesie ein, aber nicht nur in Fabel und Schwank, sondern auch in Märchen und Legende. Die Rücksicht auf den mir zustehenden Raum zwingt mich, zu den Märchen überzugehen und von ihnen einige Proben zu geben.

Leipzig.

(Fortsetzung folgt.)

Die menschlichen Altersstufen in Wort und Bild.

Von Anton Englert.

[illegible]

3. „Die zehn Alter der Welt" von Martin Schrot (1574).

In der Abhandlung über die Altersstufen, die Goedeke in seiner Ausgabe von Pamphilus Gengenbachs Schriften den Erläuterungen zu dessen Zehn Altern vorausgeschickt hat, weist er (S. 578) auf eine Schrift

1) [illegible] 1516, fab. 17.

2) [illegible]

3) [illegible]

des Augsburger Meistersingers Martin Schrot[1]) hin, deren Vorhandensein ihm durch den Katalog eines Augsburger Antiquars bekannt war, die er jedoch selbst nicht zu Gesicht bekam.[2]) Ein Exemplar derselben fand ich in der hiesigen Universitätsbibliothek.[3]) Das Büchlein besteht aus 26 Blättern in 4⁰. Der Titel lautet:

Die X. Alter | der welt, mit jrem lauf | vnd aygenschafften erklaret, | nach dem Gesatz gaistlicher weiß, | vnd in Reymen verfaßt, durch | Martin Schrot, im 1574. | Jar, lieblich zů lesen | vnd hören ꝛc. | 1. Johan. am 3. cap. | Die Welt vergeht mit jrem glust, | wer aber Gottes willen thut, | der wirt bleiben in | ewigkait. | Cum gratia & priuilegio. | Getruckt zu Augspurg, durch | Philipp Vlhart.[4]) — Rückseite des Titelblattes leer. Auf der Rückseite des letzten Blattes das Druckerzeichen des Verlegers.

Auf dem zweiten Blatte beginnt die aus 53 Reimpaaren bestehende Vorrede, deren Inhalt in Kürze folgender ist: Bei der Erschaffung der Welt setzte Gott den Menschen über alle anderen Wesen. Dieser übertrat jedoch Gottes Gebot und brachte damit Sünde und Tod über das ganze Menschengeschlecht. Dies möge uns zur Warnung dienen und uns veranlassen, nicht wie die in dem vorliegenden Büchlein dargestellten Menschen sorglos und in Sünden dahinzuleben, sondern ein gottgefälliges Leben zu führen, um einst die ewige Seligkeit zu erlangen.

Die Vorrede endet auf der Rückseite des dritten Blattes. Die nächsten 41 Seiten (A 4a bis F 4a) sind mit Holzschnitten versehen.[5]) Der erste stellt den Sündenfall dar. Dann folgen abwechselnd je zwei Bilder zur Versinnbildlichung einer Lebensstufe des Mannes und des Weibes und je zwei Darstellungen aus der Bibel. Unter sämtlichen Holzschnitten befinden sich fünf Reimpaare, ausserdem noch je ein Reimpaar über elf biblischen Bildern und über allen Darstellungen der Lebensalter. Auf Bl. F 4b beginnt ein aus 29 Reimpaaren bestehender Epilog 'Zum Beschluss der zehen Alter', welcher Betrachtungen über die Lasterhaftigkeit der Menschen und ihr Trachten nach zeitlichen Gütern nebst einer Mahnung zu tugendhaftem Leben enthält. Er schliesst mit dem Verse: „Das diß

1) Vgl. über ihn Roethe, ADB. 32, 556f. Hierzu teilt mir mein Freund Prof. Dr. Fr. Roth auf Grund eigener Nachforschungen im Augsburger Stadtarchiv folgende Ergänzungen und Berichtigungen mit: Schrot war nicht in Augsburg, sondern in München geboren (Ratsdekrete 1546 Bl. 9a und 1547 Bl. 58b: 'Martin Schrot(t) von Munichen', war Uhrmacher, suchte 1546 ohne Erfolg und 1547 mit Erfolg um das Augsburger Bürgerrecht nach (ebenda), lebte, wie sich aus der Geringfügigkeit des von ihm geleisteten Steuerbeitrags schliessen lässt, in sehr dürftigen Verhältnissen (Steuerbücher 1547 bis 1558) und starb 1557 oder 1558 (in der 'Steuerbeschreibung' vom 16. Okt. 1557, S. 11c wird er noch selbst aufgeführt, in der vom 16. Okt. 1558 dagegen 'Martin Schrots witib'). Über Schrots protestantische Tendenzdichtungen wird Fr. Roth im 3. Bande seiner Augsburger Reformationsgeschichte einiges Neue bringen.

2) Auch Roethe blieb die Schrift unzugänglich.

3) Dem Vorstand und den Beamten dieser Bibliothek spreche ich auch an dieser Stelle für ihr stets freundliches Entgegenkommen meinen verbindlichsten Dank aus.

4) Vgl. über Ulhart, ADB. 39, 186f.

5) Sämtliche Holzschnitte des Büchleins sind in dem mir vorliegenden Exemplare koloriert.

gescheeh wunscht Martin Schrot." Dann folgen noch Darstellungen des lachenden Philosophen Demokrit und des weinenden Philosophen Heraklit mit je einem Reimpaar als Überschrift und fünf Reimpaaren unten.

Die Anregung zu seiner Dichtung hat Schrot vermutlich durch Gengenbachs Stück 'Die .X. alter dyser welt'[1]) erhalten. Jedenfalls war ihm dieses Stück, von dem zwei der frühesten Drucke in Augsburg erschienen[2]), wohl bekannt. Auffallend ist zunächst die Ähnlichkeit, welche der Titel der Schrotschen Dichtung mit dem des Gengenbachschen Fastnachtspiels aufweist. Letzterer lautet[3]): 'Die .X. alter dyser welt Hie findt man die zehen alter nach gemainem lauff der walt mit vyl schönen hystorien begryffen, vast lieplich zu lasen vnnd zu horen seynd, etc.' Die gesperrt gedruckten Worte finden sich fast ebenso im Titel des Schrotschen Gedichtes. Auch in der Anlage erinnert dieses, von der nichtdramatischen Form und der Heranziehung der weiblichen Altersstufen abgesehen, an das Gengenbachsche Stück. Wie das letztere enthält es einen Prolog und Epilog, und zwar mit ganz ähnlichem Gedankengang, wenn auch nirgends mit wörtlicher Anlehnung; wie bei Gengenbach werden die Lebensalter durch Selbstschilderungen der fast bis zum Tode in Lastern dahinlebenden Vertreter der einzelnen Altersstufen gekennzeichnet, und ebenso wie dort werden diesen Selbstbekenntnissen fromme Lehren, Mahnungen und Bibelstellen entgegengehalten, nur mit dem Unterschiede, dass diese ebenso wie das Vor- und Nachwort dort dem Einsiedler in den Mund gelegt werden, während hier der Dichter selbst spricht. Auch der Hinweis auf die Verführung der Dina durch Sichem, den Schrot Bl. B 3b im Anschluss an den Reim auf das zwanzigjährige Mädchen bringt, ist wohl durch den in ähnlichem Zusammenhang vorkommenden Hinweis des Einsiedlers bei Gengenbach (V. 234 ff.) veranlasst worden.

Schrots Verse sind sehr hölzern, und seine Darstellung verrät nirgends auch nur den leisesten Anflug einer dichterischen Begabung, so dass trotz der Seltenheit seiner Schrift ein vollständiger Abdruck derselben kaum ratsam erscheint. Ich teile deshalb hier nur die den bildlichen Darstellungen der Lebensalter beigegebenen Verse nebst einer kurzen Beschreibung dieser Bilder mit, die, obwohl etwas roh, doch einige Gewandtheit in der Charakterisierung der menschlichen Gesichter zeigen.

A. Die männlichen Altersstufen.

Holzschnitte. — 10 J.: Knabe, der mit dem Reif spielt. Neben ihm ein springendes Geisböckchen. 20 J.: Stolz einherschreitender vornehmer Jüngling mit Barett und Degen, die Rechte in gestikulierender Bewegung ausgestreckt. Ihm zur Seite ein springendes Kalb. 30 J.: Vornehmer Herr mit Degen. Neben ihm ein Stier. 40 J.: Geharnischter

1) Abgedruckt in Goedekes Pamphilus Gengenbach S. 54—76.

2) B und C. Vgl. Bolte in G. Wickrams Werken Bd. 5 (Tübingen 1903) S. XXIX.

3) In der ersten Ausgabe. Die hier in Frage kommenden Worte kehren in den späteren Ausgaben gleichlautend wieder.

mit Schwert und Lanze. Ihm zur Seite ein Löwe. 50 J.: Mann mit Geldbeutel (?). Neben ihm sitzt ein Fuchs. 60 J.: Älterer Mann, nachdenklich dahinschreitend, in der Rechten einen Stab, mit der Linken die Spitze seines langen Bartes haltend. Neben ihm ein Bär. 70 J.: Ein barfüssiger Alter sitzt sinnend auf einem Lehnstuhl, den Kopf auf die rechte Hand gestützt. Auf seinem Schosse liegt ein aufgeschlagenes Buch. Neben ihm liegt ein Hund. 80 J.: Alter Mann in zerlumpter Bettlerkleidung, sich mit den Händen auf einen Stock stützend. Neben ihm eine räudige Katze. 90 J.: Ein mit den Händen gestikulierender Greis, in einem Lehnstuhl sitzend, einen Stock zwischen den übereinandergeschlagenen Beinen haltend. Neben ihm liegt ein Esel. 100 J.: Ein im Lehnstuhl sitzender, sterbender Greis, mit langem gesträubtem Haar, eine Krücke haltend. Neben ihm der Tod mit zottigen Haaren, in der Linken das Stundenglas, in der Rechten die Sense. Vor dem Alten ein Gänserich.

Über den einzelnen Bildern stehen die folgenden Reimpaare:

a) 10. Jar ain Knâbl hüpsch vnd fein,
Springt wie ain Gaisbôcklin herein.

b) 20. Jar aufferwachssen halb,
Ist gleich aim vnuerjärten Kalb.

c) 30. Jar in der schônen lustzier,
Vergleicht sich aim stossenden Stier.

d) 40. Jar ain Mann also gut
Bekumbt ains rechten Lôwens mut.

e) 50. Jar ain geschwinder Lux,
Wirt listig wie ain arger Fux.

f) 60. Jar schwecht das leben seer,
Drumb wirt er ain grauneter Beer.

g) 70. Jar macht jn vngsund,
Wirt zû aim faulen alten Hund.

h) 80. Jar wirt jm als widertratz,[1]
Schnurrt wie ain alt schôbige Katz.

i) 90. Jar ist niemandts gesell,
Ain alter vnwerder Esel.[2]

k) 100. Jar ist des menschen zal,
Ain alter Ganser in aim stal.

Unter den Bildern stehen folgende Reime:

a

ICH bin ain knâblin frisch vñ jung,
Wie ain Kitzlin hab ich mein sprũg.
Die boßhait eygt[3]) sich zeyt in mir,
Zum freyen willen hab ich gir.
Dann was ich sich in diser wellt,
Das andre thûn mir auch gefellt.
Wachs in meim freyen willen auff,
Vnd leern bey zeyt der welte lauff.
Das hangt mir an mein lebenlang,
Frag nit wies mir am end ergang.

b

ICH bin ain jüngling stoltz vnd geyl,
Mit tantzen, springē vil kurtzweyl.
Mir ist gar wol zû aller stund,
Ich frag nit vil nach Gottes bund.
Hab lieb die welt vnd als jhr than,
Im wollust will ich fahen an.
Also will ich mein junge tag,
Zûbringen also lang ich mag.
In üppigkait die jugent lebt,
Der zucht vnd tugent widerstrebt.

c)

ICH hab gefreyt ain junges weib,
Zû wollust meinem gsunden leib.
Mit der will ich gar frôlich sein,
Vnd leben nach dem willen mein.
Dann was ist das die zeyt verzert,
Dann gsundes leben das ernert.
Das alter ist voller vnmût,
Das der jung allzeit hassen thût.
Dann wann das traurig alter kümbt,
All irrdischer wollust abnimbt.

d)

ICH hab mich schon gar wol versûcht.
In meiner Ee weñ mein weib flucht.
Gib nichts darumb bin widerfieg,[4])
Gfellt mir dsach nit ich lauff in krieg.
Vnd henck mich an ain trunckne rott,
Ich treib auß jren worten spott.
Solt das weib den mann leeren hie,
Das wer mir von jr die grôst mie.
Drumb mûß nach meinem willen gan,
Vnd solt ich setzen als daran.

1) Vgl. Schmeller-Frommann, Bayrisches Wörterbuch 1, 681f.
2) Zu diesem Reim vgl. Vierteljahrsschrift f. Litgesch. 1, 76.
3) Vgl. DWB. 3, 96.
4) Gehört wohl zu fechen, DWB. 3, 1386.

e)

ICH hab vil versaumbt da ich war,
Ain junger mann mein erste jar.
Nun will ichs wider bringen ein,
Vnd schawen auff den vortail mein.
Wie man mich offt betrogen hat,
Also mein willen widrumb stat.
Das ich her wider bring mein gut,
Ich sich wie jm ain andrer thût.
Drumb korn vmb saltz sey wie jm well,
Ja nimmer gellt nimmer gůt gsell.[1])

f

MAn spricht witz kum̃ vor jaren nitt,
Vnweiß sein ist der jugent sitt.
Nun will ich wider bringen das,
So ich etwan versaumig was.
Weyl yederman ist so vntrew,
In aignem nutz on alle schew,
Thů ich auch als sey ich nit frum̃,
Das ich wider zum meinen kum̃.
Kan nit vertragen vngelück,
Beweiß vil lieber widrumb dick.

g

MAn predigt wol man solt sein frum̃,
Die boßhait laßt mich nit kurtzum̃.
Ob ich mich schon erlust die zeyt,
Am end mir Got mein sünd vergeyt.
Ich bin ain armer sünder zwar,
Vnd hab auff mir die alten jar.
Hab noch nie gschaut wie man werd frum̃,
Ach das vns Got zů hilffe kum̃.
Verzeich vns vnser missethat,
Weyl Christus für vns glitten hat.

h

ICH hab vil verschlem̃t vnd verpraßt,
Vnd schônen frawen auffgefaßt.[2])
Das rewt mich sehr, kümmer mich drum̃,
Nun will ich werden karg vnd frum̃.
Auß erlernetem schaden hie,
Das hab ich vor betrachtet nie.
Biß ich bin kummen vmb mein hab,
Des trag ich nun den Bettelstab.
Vnd wirt das Spital mir zů teyl,
Vnd warte des Todts stund allweyl.

i

ICH denck das ich ain Hirschen jagt,
Yetzt bin ich am Schnuckē verzagt.
Můß mich setzen in todes sal,
Mein reichthumb erwirbt das Spital.
Hab mir kain schatz gesamblet ein,
Dem weib vnd auch den kindern mein.
Vil weniger zum himelreich,
Des tregt mein gwissen grosse scheich.
Vnd klagt mich an auff jhenem tag,
Dem niemandt nit entweichen mag.

k)

NVn ist es auß mit mir geleich,
Also geht es mit arm vnd reich.
Wer recht hat glebt vnd gůts gethon,
Dem gibt der Richter vollen lohn.
Zur seligkait sein wir erwôlt,
Wann wir das thůn das Got gefôlt.
Wer das nit thůt im leben sein,
Der geht zur Hochzeyt nit hinein.
Die Got mit seinem Sun bereit,
Wer die versaumt kumbt nit zur freüdt.

B. Die weiblichen Altersstufen.

Holzschnitte. — 10 J.: Kleines Mädchen mit einer Puppe in der linken Hand und einem Zeisig auf der rechten. 20 J.: Vornehme junge Dame mit einem Blumenzweig (?) in der Rechten und Handschuhen in der Linken. Neben ihr eine Weberdistel, auf der eine Nachtigall sitzt. 30 J.: Vornehme Frau mit Handschuhen in der Rechten. Neben ihr ein radschlagender Pfau. 40 J.: Matrone mit missmutigem Gesicht. Ihr zur Seite ein grimmig blickender Adler. 50 J.: Bürgersfrau, in Nachdenken versunken. Neben ihr eine Henne. 60 J.: Altes Weib mit einem Spinnrocken in der Hand. Neben ihr eine Elster. 70 J.: Alte Frau in der Tracht einer Nonne, mit der Linken sich auf einen Stock stützend, in der Rechten ein aufgeschlagenes Buch haltend, in dem sie zu lesen scheint. Vor ihr eine Taube. 80 J.: Alte, an einem Stock gehend, in der linken Hand einen Kranz haltend. Neben ihr hockt eine Eule. 90 J.: Altes Weib, an einem Stock dahinhumpelnd, in der Linken einen Beutel (?) haltend. Neben ihr eine fressende Gans. 100 J.: sterbende Alte im Lehnstuhl, die Hände faltend. Neben ihr der Tod mit zottigem Haar, Sanduhr und Sense haltend. Unten eine flatternde Fledermaus.

Über den Bildern folgende Reimpaare:

1) Zu 'Korn vmb saltz' vgl. Wanders Sprichwörterlexikon 2, 1542; zu „Nimmer gellt, nimmer gut gell" ebd. 1, 1563.

2) Druckfehler? Soll es aufgepasst heissen?

a) Das 10. Jârig Mâdlen klein
Grillet[1]) gleich wie ain jungs Zeyßlein.

b) 20. Jar ain Junckfraw wol gefall,
Singt wie ain helle Nachtigall.

c) 30. Jar ain hochfertige fraw,
Gleich wie sein schwantz außbrait der Pfaw.

d) Ain 40. Jârige fraw mit ehr,
Erhebt jr gmût wie ain Adler.

e) Ain 50. Jârigs weib zû erkennen,
Scharret im hauß wie ain Leghennen

f) Das 60. Jârig weib mit schwetzen,
Vergleicht sich ainr schnatter Hetzen.[2])

g) Das 70. Jârig weib on siñ,
Wirt ain wollustige Tâubiñ.

h) Das 80. Jârig weib allweyl,
Mutzt sich wie ain vngstalte eyl.

i) Das 90. Jârig Weib glust ains Mannß,
Dattert[3]) gleich wie ain alte Gannß.

k) Das 100. Jârig weib mit grauß,
Ist vnwerd wie ain Fledermauß.

Unter den Holzschnitten befinden sich die folgenden Reime:

a)

ICH bin ain Mâdlin jung vnd klein,
Drūb laßt man mir den willē mein.
Weyl ich noch waiß kain vnderschait,
Biß man mich lert mit bschaidenhait.
Zu Gottes lob vnd Tugent frum,
Vor der zeyt waiß ich nichts darum̄.
Gillt mir als gleich dann was ich sich,
Das mir gefellt thû lieben ich.
Also die Jugent diser zeit.
Wechßt auff in aller eytelkeit.

b)

ICH bin ain schône Junckfraw jung,
Kurtzweylig, gail, behend im sprūg.
Mir liebt die welt mit jrer freüdt,
In mir ist nicht vil gaistligkeit.
Mein sinn vnd mut steht mir allein,
Zû ainem jungen gsellen fein.
Dem zier ich mich zû gfallen stet,
Er ficht mich an zû tisch vnd bett.
Dann was hat die jugent auch sunst,
Zû dencken dann der liebe prunst.

c)

ICH hab mich in die Ee begeben,
Zu haben lust vnd frôlich leben.
Mit meinem schônen jungen Man,
Will ich mein zeyt wol legen an.
Mit tantzen, hupfen, vnd auch springen,
Lachen, schertzen, lieben vnd singen.
Dann wann das alter kumbt herein,
Weren die ding verloren sein.
Da erhebt sich groß angst vnd not,
Vnd das man sich versûn mitt Got.

d)

ICH hab auch in der Ee versucht.
Das man nit so vil bett als flucht.
Weyl ains die haußsorg hart anficht,
Macht ains der kūmer offt entwicht.[4])
Dann haußhalten zû aller frist,
Nit heytzlen noch hûnr nagen ist.[5])
Anfechtung macht vil manchen stritt,[6])
Lâßt manche nacht auch schlaffen nit.
Dann yeder tag sein vbels bringt,
Das in der Ee gar offt mißlingt.

e)

ICH hab so lange jar gehaußt,
Wann ich dran denck das mir gleich graußt.
Was mûh vnd arbait ach vnd wee,
Zu handen stoßt wol in der Ee.
Das bedenckt die jugent nit hie,
Was im alter für große mie.
Bedarff biß man kumbt zû dem end,
Ach Got was armût vnd ellend.
Derhalb ain heüßlichs weib so schan,
Lobet gar hoch der Weyse man.

f)

ICH maint es hett nun mer kain fel,
So wirt mein Mañ yedermās gsel.
Bringt mich zu mancher eyfersûcht,
Damit man krieg vnd hâfen bricht.[7])
Gibt kains vmbs ander das ist war,
Da zeücht man die strebkatz beim har.[8])
Betten, fasten, vnd gaistlich sein,
Ist nit der brauch in dem hauß mein.
Sonder schelten, flûchen entwicht,
Vnd scheücht nit Gottes letst gericht.

1) Vgl. Schmeller-Frommann 1, 993.
2) Vgl. Grimm, DWB. 4₂, 1270 und 1271.
3) Vgl. DWB. 2, 828.
4) Vgl. DWB. 3, 657.
5) Sprichwort? Zu 'heytzlen' vgl. DWB. 4₂, 929; auch 890 und 891.
6) Vgl. Schmeller-Frommann 2, 820.
7) Vgl. Wander 2, 1644; Zeitschrift 5, 359. 6, 298, Anm. 1.
8) Vgl. Wander 4, 898.

g

ICH solt gaistlich vnd weltlich sein,
Hab Seligkait vnd Helle pein.
Auff ainer Wag die solt ich than.
Baides ich nit volbringen kan.
Zway Herren zů dienen ist mir,
Zů vil all tag in gleicher khir.
Got wolt ich geren dienen zwar,
Aber die welt bsitzt mein hertz gar.
Der kan ich nit wol wider ston,
Drumb empfach ich mit jr den lon

h

YE eltr ich wird ye erger ich bin,
Damit so geht die zeyt dahin.
Hab mich noch nit versůnt mit Got,
Vn schleicht mir all stud nach der todt.
Die zeit ist mir hingloffen schnel,
Bin nit sicher an leib vnd seel.
Mir bleibt über diser sententz,
Betriebter gaist böß conscientz.
Anklag der sünd trauriges endt,
Des bin ich worden gantz verblendt.

i)

WIe ist mir auff erden so bang,
Mein zeit ist mir verdrießlich lang.
Bin vnwerd bey yederman gar,
Bin nichts mer werdt an haut vn̄ har.
Dann in der jugent galts mir gleich,
Das böß fürs gůt het drab kain scheich.
Nun findt sichs im alter gar fein,
Mein sündigs leben gar vnrein.
Wie wol der wollust, gelt vnd gut,
Der jungen mann anfechten thůt.

k

O Got erbarm dich mein am end,
Mein gaist befilch ich in dein hend.
Ich far dahin auß diser welt.
Dort ist mir schon mein vrtel gstelt.
Hab ich recht glebt so gneüß ich das.
Wa nit, so ist mir Got gehas.
Dann er den tod des Sünders nicht,
Begeren thůt wie er selbst spricht.
Drumb rüst sich yeder auff die fart.
Da kain guts hie nit werd gespart.

4. Die männlichen und weiblichen Altersstufen von Christofano Bertelli (um 1570).

Aus dem Verlage des italienischen Kupferstechers Christofano Bertelli, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Modena arbeitete, rühren zwei vielleicht von ihm selbst gestochene Blätter her, von denen das eine die Stufenjahre des Mannes, das andere die des Weibes zum Gegenstand hat.[1]) Ein Exemplar des letzteren Stiches befindet sich im Besitze des Antiquars Ludwig Rosenthal dahier, welcher mir in entgegenkommendster Weise die Veröffentlichung der auf dem Blatte befindlichen italienischen Verse gestattete. Eine sehr genaue Kopie des Stiches mit spanischen Versen liegt mir in einer von Miss S. Minns in Boston[2]) mir zur Verfügung gestellten photographischen Nachbildung vor. Das Original des Bertellischen Kupferstiches, welcher die Altersstufen des Mannes darstellt, habe ich nicht zu Gesicht bekommen, doch ist ein mir gleichfalls in photographischer Wiedergabe vor Augen liegendes Blatt mit spanischen Versen, das ein Gegenstück zu den weiblichen Lebensaltern bildet und zweifellos von derselben Künstlerhand entworfen ist, sicher eine Kopie jenes Stiches.

Ich lasse nun eine Beschreibung dieser Blätter folgen.

1) Vgl. Meyers Allg. Künstlerlexikon 3. 701.

2) Auch alle übrigen im nachfolgenden unter Nr. 4 und 5 im Texte besprochenen Blätter ausser dem Originalstiche von Bertelli und dem Holzschnitt von Albrecht Schm[illegible] beschreibe ich nach photographischen Kopien, welche Miss Minns nach den ihr gehörenden Originalen für mich anfertigen liess. (Vgl. oben S. 101.) Ich nehme hier nochmals Anlass, ihr für ihre ausserordentliche Güte meinen wärmsten Dank auszusprechen.

A. Altersstufen des Mannes (Kopie mit spanischem Text).

Der Kupferstich ist 40 *cm* hoch und 50 *cm* breit. Als Überschrift trägt er die Verse:

AQVEL QVE EN BIENES PONE SV ESPERANÇA
SIN CONFIAR EN OTRO VA HERRADO
PVES EN LA MVERTE DE ELLOS ES PRIVADO.

Die männlichen Lebensalter sind durch einen grossen Treppenbau mit 9 links auf- und rechts niedersteigenden Stufen[1]) veranschaulicht, auf denen folgende Vertreter der einzelnen Lebensabschnitte dargestellt sind:

1 J.[2]): Kind im Laufstuhl, mit Breilöffel und Lutschbeutel. 10 J.: Knabe mit einem Buch in der Linken, in römischer Tracht, wie die meisten folgenden Figuren. 20 J. Jüngling mit einem Zweig in der erhobenen Rechten. Neben ihm Amor mit Köcher und Bogen, den er im Begriff ist zu spannen. 30 J.: Mann in römischer Kriegertracht mit Schild und Lanze. 40 J. (oben): Auf dem Throne sitzender Mann, ein Stockbündel in der Rechten. 50 J: Mann mit Tintenfass (?); auf dem Boden eine Sanduhr und zwei Bücher. 60 J.: Mann mit einem Zweig in der niedergehaltenen Rechten, auf eine am Boden liegende Rüstung tretend. 70 J.: Geldzählender Alter mit Brille, im Pelzmantel. 80 J: Greis auf dem Deckel eines Sarges sitzend, den Kopf auf den Arm gestützt, mit einem Fuss im Sarge. — Unterhalb der Figuren befinden sich in Nischen die folgenden Tiergestalten: Schwein (Kümmel fressend), Lamm, Rehbock, Stier, Löwe, Fuchs, Wolf, Dachshund, Esel.

Darüber die Reiminschriften[3]):

a) Al puerco el niño en esta edad parece
En ser suzio comino asta que crece

b) A un cordero remeda el de diez años
Que no se aflige por males ni daños

c) Ligero como corço es el in ançebo
Instigado de amor que es proprio çebo

d) En fuerça yguala al toro el de treinta años
Que por confiarse o muere o causa daños

e) El hombre de quarenta es Rey llamado
Como el leon entre los brutos coronado

f) Zorra astuta el hombre en tal estado
Semeja con sus mañas y cuidado

g) Solo en aum(en)tar hazienda atiende
Este como en hurtar el lobo entiende

h) Como el podenco se recrea en la caça
Este en contar dineros se embaraça

i) El hombre en esta edad es comparado
Al asno viejo que siempre esta echado

In einem unten im Mauerwerk angebrachten Gewölbe steht der Tod als geflügelter Knochenmann, seine Sense wetzend. Links davon ein Engel, einen Gestorbenen aufhebend, um ihn zum Himmel emporzutragen. Rechts eine Feuer aus dem Munde speiende teuflische Figur mit Hörnern, stacheligen Flügeln, Krallen, Schwanz, in der Linken eine grosse Gabel und eiserne Kette haltend, in der Rechten einen Toten, den er am Fusse hält, fortschleifend. In der oberen Ecke links Christus auf den Wolken thronend, von Engelscharen umgeben. Darunter ein Mann, den ein Engel durch die Lüfte emporträgt, indessen ein zweiter, dem Himmel ent-

1) Vgl. ZfdPh. 23, 405 Nr. 6.

2) Auf den einzelnen Stufen sind römische Ziffern (I, X, XX usw.) zur Bezeichnung der Lebensjahre angebracht.

3) Bei Feststellung der spanischen Texte war mir Herr Bibliotheksekretär Dr. Eugen Stollreither in verbindlichster Weise behilflich. Den Herren Dr. E. W. Bredt und Dr. Fr. W. Hoffmann bin ich für verschiedene mir bezüglich des figürlichen Teiles der von mir beschriebenen Blätter erteilte Auskünfte zu Dank verpflichtet.

schwebender Engel ihm mit ausgebreiteten Armen entgegeneilt. In der oberen Ecke rechts der Höllenfürst mit grosser Gabel in der Hand, auf einem drachenartigen Untier reitend und von Teufeln umgeben. Darunter zieht ein mit einem Beil bewaffneter Teufel einen Mann, der von einem anderen Dämon getragen wird, empor. All diesen Gruppen und zum Teil auch den einzelnen Figuren sind Verse beigefügt.

B. Altersstufen des Weibes (Abb. 1).

Das Original und der Nachstich haben dieselbe Grösse: 38 *cm* Höhe und 51 *cm* Breite. Die Darstellungen des Stufenbaues, die des Himmels und der Hölle in den oberen Ecken und diejenige des Todes in dem Mauergewölbe sind den auf dem oben geschilderten Bogen ganz ähnlich. Auch die neben der Figur des Todes und unterhalb des Himmels und der Hölle befindlichen Darstellungen, in denen hier natürlich Frauen statt der Männer erscheinen, lehnen sich in der Hauptsache ziemlich eng an die entsprechenden Bilder auf jenem Blatte an.

Auf den Stufen befinden sich folgende Figuren[1]):

Wickelkind in der Wiege. 10 J.: Mädchen in antikem Gewande, mit einem Kissen (Klöppelkissen?) in der Hand. 20 J.: Jungfrau in antiker Tracht (wie mehrere der folgenden Frauen), mit Stab in der Rechten, Fackel in der Linken. 30 J.: Stillende Mutter. 40 J. (oben:) Frau, einen Zweig in der erhobenen Rechten und einen in der gesenkten Linken emporhaltend. 50 J.: Frau mit Schlüsselbund und Geldtasche, einen Fuss auf eine Schildkröte setzend. 60 J.: Frau mit zerbrochenem Bogen und zerbrochenem Pfeil in der Rechten und einer mit der Wurzel ausgerissenen Pflanze in der Linken. Auch auf dem Boden liegen Stücke eines Pfeiles. 70 J.: Alte Frau in Nonnenkleidung, mit gefalteten Händen und einem Rosenkranz. 80 J.: Alte Frau, auf einem Sarge sitzend, den Kopf auf die rechte Hand gestützt.

Als Tiergestalten erscheinen hier in den unterhalb der Figuren befindlichen Nischen: Elster, Truthenne, Pfaufasan, Gluckhenne, Vogel Strauss, Ente, Papagei, Rabe, Gans.

Der Originalstich hat die Überschrift:

ECCOTI SAGGIO ET DISCRETO LECTORE
ET TV SPECVLATOR DI DONNE IL GRADO
CHE NVOVAMENTE INDRIZZO AL VOSTRO HONORE.

Über den Nischen liest man die folgenden Reime:

a) Non cessa di parlar la garuletta
fin che co'l becco al cibo no' si metta
cosi fa tal fanciulla per la tetta

b) Come la polla indiana uagha e snella
con presti passi e con dolce fauella
ne ua cosi la semplice donzella[2])

c) Fagia d'Argo nodrita per giunone
ch' all' atto tenpo 'l pompeggiar depone
concorda e con tal donne e tal persone

d) Come la cocca li suo polecini
nodrisse co'l beccar fra l'herbe e spini
cosi io co'l latto canpo i miei banbini

e) Mostra la struzza la sua grã fortezza
nel ferre padir di cotanta durezza
cosi la dona alli trauagli auezza

f) Come l'Auera in acgua si nutrica
e'n pigliar cibo gli usa gran fatica
cosi costei nel cor sua uoglia implica

1) Ziffern zur Bezeichnung der einzelnen Lebensalter sind hier nicht beigefügt.

2) Im Original steht das d verkehrt.

g La papagalla pe'l parlar giocoso
tenuta e'n gran delicie e gran riposo
cosi tal donne in tal stato doglioso

h Leggiadra bella non com'hor'uecchia orba
uenir uoria ma faccio come corba
morte espettando ch'in me'l suo fere sorba

i) Com occha son sueggiata uecchia secca
ch'il cibo con faticha sgualza e becca
cosi mia lingua lo sepulcro lecca



1. Die weiblichen Altersstufen.
Spanischer Kupferstich des 16. Jahrhunderts nach dem Vorbilde des Christofano Bertelli in Modena.

Weitere Verse sind auch auf diesem Blatte und dem Nachstich den in den oberen Ecken, im unteren Teile und auf den Seiten befindlichen Gruppen und Figuren beigefügt. Unter der ersten Nische links steht: *Christopheno bertello.* — Der Nachstich, der ebenso wie sein Gegenstück weder Verleger- noch Stecherzeichen trägt, hat die Überschrift:

LAS FIGVRAS PRESENTES EXTENDIDO
LECTOR. TE MVESTRAN CLARO LAS EDADES
DE MVGERES QVE SON. SERAN. Y AN SIDO

Die Verse unter den Figuren lauten:

a) No cessa de parlar la no discreta
picaça hasta que el cebo en pico meta
lo mesmo haze la niña por la teta

b) Como la polla indiana que es muy bella
se pierde si la dexan sola a ella
asi mesmo haze la simple donzella

c) El pauon en pulir sa rueda entiende
y la donzella en esta edad atiende
ymitarlo y otro no deprende

d) Como cria la clueca sus pollittos
entre spinas y hieruas muy chequittos
assi crio yo con leche mis hijittos

e) Muestra el auestruz su fortaleza
digeriendo el hierro y su dureza
y la hembra entre trabajos su fineza

f) De el anade ell agua es su recreo
buscar el pasto siempre alli le ueo
y yo en esta edad oro deseo

g) El papagaio por parlar gracioso
lo quieren y yo pues perdi lo hermoso
con la mesma atrayo al que es goloso

h) No nieja como aora mas hermosa
querria tornar mas ya la espantosa
muerte me canta el cuerno dolorosa

i) Vieja secca como anser siempre enuela
estoy sin que mi bocca tenga muela
para el sepulccro tengo ya la tela.

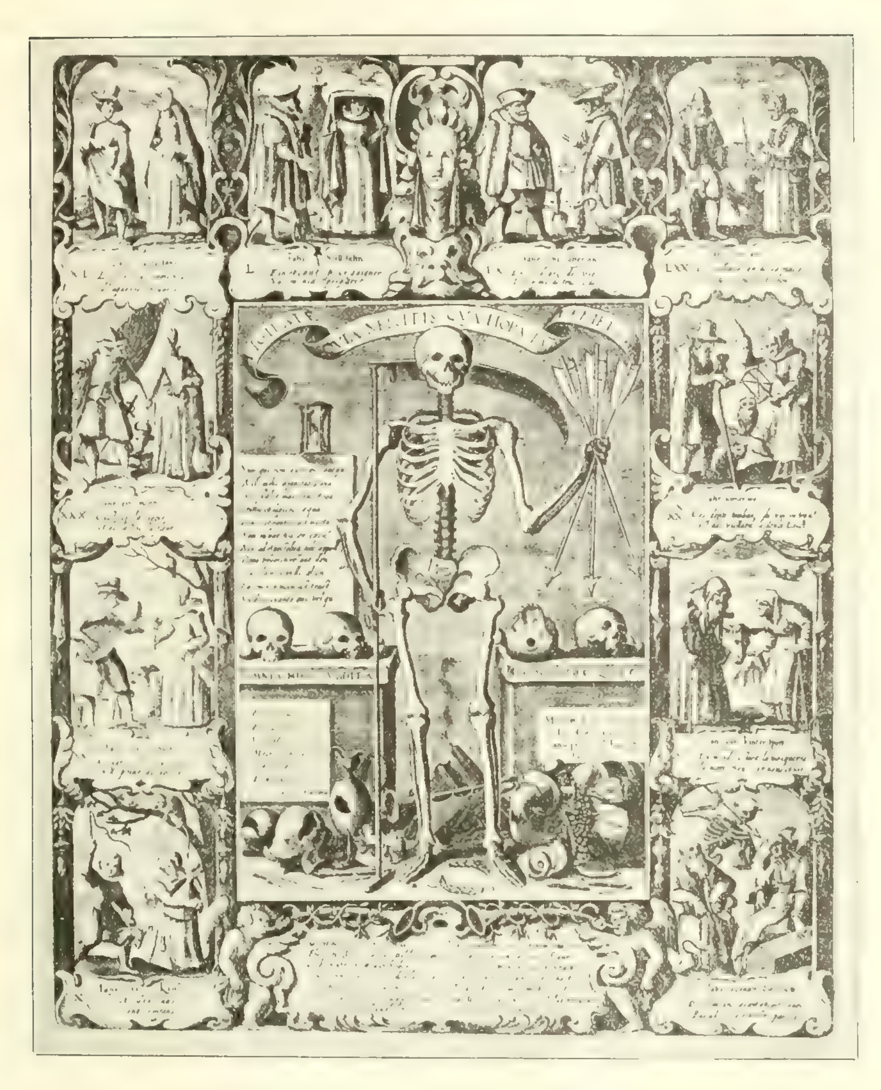
3. Deutsche und niederländische Flugblätter aus dem 17. und 18. Jahrhundert.

Drei der mir vorliegenden Blätter sind aus der Kupferstecherei des Gerhard Alzenbach[1]) hervorgegangen.

A. Eines derselben, das älteste, stammt aus dem Jahre 1616 (Abb. 2). Das Bild ist 31 *cm* hoch, 25 *cm* breit. Die Mitte des Stiches nimmt ein längliches Viereck ein, in welchem man den Tod als Knochenmann am Eingang eines Friedhofes stehend, mit der Sense und drei Pfeilen mit den Aufschriften: *Preterit., Presens, Futurum*) erblickt. Über seinem Haupte ein Spruchband mit der Inschrift: *VIGILATE QVIA NESCITIS QVA HORA DÑS VENIET. Matt. 25.* Links und rechts sieht man ein Stück der Friedhofsmauer, auf deren Gesimsen Totenschädel liegen. Auf dem Rande des Gesimses zur Linken liest man: *OMNIA MIHI SVBDITA*, darunter auf einer an der Mauer angebrachten Tafel: *Formositas — Eloquentia — Virilitas — Magnificentia — Maiestas — Prudentia. — Quia cinis fumus et umbra.* Eine auf dem Mauergesims ruhende Steinplatte, auf der die Sandhur des Todes steht, hat die Inschrift:

Sum qui non curo quis aut qua- Nil mihi dignitas Papa- Nec valet maiestas Rega- Stultus et sapiens aequa- Diues et pauper est morta-	lis	Non iuuat hic se excus- Nec ad Apostolicā sedē appell- Dona promit(t)ere aut don- Seu clam se velle alien- Pacem non mecū est tract- Nec dico quando quis vel qu-	are

1) Verleger, vielleicht auch Kupferstecher: war im 17. Jahrhundert in Köln tätig. Sein Geschäft blühte von 1613 bis 1672. Vgl. ADB. 1, 375 und Jul. Meyer, Allgemeines Künstlerlexikon 1 (Leipzig 1870), 564 f.



2. Der Tod mit den zehn Lebensaltern,
Kupferstich von Gerhard Alzenbach in Köln (1616).

Auf dem Mauergesimse rechts steht: *SVM QVOD ERIS ES*[1]) *QVOD FVI.*[2]) Darunter auf einer Tafel: *Messor falce*[3]) *decus formosis demetit arvis*

1) Im Original fehlt das „S".

2) Vgl. hierzu R. Köhlers Kleinere Schriften, hrsg. von J. Bolte, 2, 27f. 'Der Spruch der Toten an die Lebenden'; ferner Fr. X. Kraus, Die christlichen Inschriften der Rheinlande 2 (Leipzig 1894), 53; Sprüche zu Grabschriften etc. von einem emeritierten Priester, Augsburg 1843, S. 215 (unter „Allg. Grabschriften aus mehreren Gottesäckern"): „Care viator! — Ne abhorreas ossa mea, — Etiam *Tu* fui in vita. — Etiam *Ego* eris post mortem"; Generalanz. der Münch. Neuest. Nachrichten, 9. März 1906 Nr. 115 S. 1 (Grabschrift des 1675 verstorbenen Hofmalers Kaspar Amort, auf dem ehemaligen Friedhofe neben der Salvatorkirche in München): „Ich liege hier, sieh' über dich, — Geh Niemand vorbey, er

humana properas hac ego falco decus. Zu Füssen des Todes liegt ein zerfetzter Lorbeerkranz, eine erlöschende Kerze, zertrümmerte Waffen und Rüstungen, eine zerbrochene Krone, ein Buch mit zerfetztem Deckel, eine zerschellte Vase und andere in Trümmer zerfallene Zeichen menschlicher Kraft, Weisheit und Grösse.

Unter dem Mittelbilde befindet sich ein Schild mit einem posaunenblasenden Engel auf jeder der beiden Seiten und der folgenden zweispaltigen Inschrift[4]):

Hoffart bespiegel dich hierau.
Ehrgeitz Schaw dieses Bild recht an,
Du vbermuht tritt auch herbey
Vnd denck waß Entlich dein lohn sey.
Ihr vntugenden in gemein
Last euch dieses ein beyspiel sein,
Jugent vnd alter allzugleich,

Was würden ihr seit arm vnd reich
Hie habt ihr ein schöne Figur,
Was der mensch seye von natur.
Weisheit Thorheit vnd frölichkeit,
Verkehrt sich in gemelter zeit.
Vnd wird in ein solch Bildt verwent
So diese ziel lauffen zuendt.

Der Oberrand und die Seitenränder sind von zehn links unten beginnenden und rechts unten endigenden Darstellungen der Altersstufen ausgefüllt, die von Blattwerk und herabhängendem Zierrat umrahmt sind. Sie zeigen folgende Figuren:

10 J.: Knabe mit Steckenpferd und Peitsche, Mädchen mit Puppe. 20 J.: Lautenspielender Jüngling, Mädchen mit Korb und Blumenstrauss. 30 J.: Krieger mit Schwert und Fahne, von einer Frau, die ein Taschentuch in der Linken hält, Abschied nehmend. 40 J.: Spazierengehendes Ehepaar. 50 J.: Jüdisch aussehender Mann mit einer Frau im Gespräch. 60 J.: Mann und Frau im Gespräch. Diese hält einen Rosenkranz in der Hand. 70 J.: Alter Mann mit einem Buch, alte Frau mit Gebetbüchlein in der Hand, Geldtäschchen und Schlüsselbund an der Seite. 80 J.: Alter Mann mit Brille, mit der Rechten auf einen Stock gestützt, in der Linken einen Becher haltend. 90 J.: Greis und Greisin auf Krücken, beide stark gebückt. 100 J.: Zwei Alte in Lehnstühlen, das Angesicht zum Himmel aufwärts gerichtet. Neben der Frau ein Sarg. Hinter dem Manne der Tod, in der Linken das Stundenglas haltend, mit der Rechten einen Pfeil auf die Frau abschiessend.

Den männlichen Figuren sind folgende Tiergestalten beigegeben: Affe[5]), Kalb, Stier, Löwe, Fuchs, Wolf (mit den Zähnen eine Gans am Kragen packend), Hund, Katze, Esel, Schwan, den weiblichen: Affe, Taube, Pfau, Glucke, Storch, Gans, Geier, Eule, Fledermaus, —.

Unter den Abbildungen der Lebensstufen stehen die folgenden deutschen und französischen Reime:

a) X Jahr ein kindt.
A dix ans
sont enfans.

b) XX Jahr ein Jüngling.
A vingt ans la Jeunesse
n'a point de sagesse

bet' für mich. — Gedenk', o Mensch auf Erden, — Was ich jetzt bin, musst du noch werden." Vgl. auch noch Das Bayerland 13, 252 (Nürnberger Grabschrift), 11, 58 (Grabschrift aus Nussdorf bei Rosenheim), 14, 65 (Inschrift auf einem Totenschädel in Altenbeuern bei Rosenheim). [Petak, Grabschriften aus Österreich 1904 S. 12f.]

3) Im Original: *face.*

4) Im Original ist jede zweite Verszeile eingerückt.

5) An einem Baum über dem Mädchen sitzend. Gilt wohl für beide Geschlechter.

c) **XXX Jahr ein mann.**
C'est icy la vigeur
et de la vie la fleur.

d) **XL Jahr wolgetahn.**
Le soin icy comence
d'aquerir cheuance.

e) **L Jahr Stillstahn.**
Fin et caut pour gaigner
Va son nid preparer.

f) **LX Jahr gehts alter an.**
En ce degre de vie
L'homme de tous se desfie.

g) LXX Jahr ein greiß.
Le viellard garde sa maison
et tout ce qu'il a de bon.

h) **LXXX Jahr nimer weiss.**
Les dents tombans du vin vn traict
C'est des viellards le doulx Laict.

i) **XC Jah(r) der kinder spott.**
Du monde estant la mocquerie
la mort chez soy nous cõuie.

k) **C Jahr begnad dir Gott.**[1]
De cent ans ayant atteint l'aage,
Paradis c'est nostre partage.

In der Mitte des oberen Randes befindet sich ein durch eine Fratze, einen Frauenkopf und Blattwerk gebildetes Ornament und darüber die Jahreszahl: 1616.

Im unteren Rande des Mittelbildes steht: *J. v. d. heide*[2]) und etwas weiter rechts *G. Alzenbach excu.*

B. Eine freie Nachbildung dieses Stiches liegt in einem von dem bekannten Maler und Radierer Johann Elias Ridinger[3]) im Rokokostil ausgeführten Schabkunstblatte vor. Das 64 *cm* hohe, 48 *cm* breite Bild zeigt ebenfalls in einem viereckigen Mittelfeld die Figur des Todes, jedoch nicht als Gerippe, sondern als halbverwesten, spärlich von einem Tuch umhüllten Körper mit langem Bart und grossen Flügeln. In der Rechten hält er das Stundenglas, in der Linken die Sense. Mit dem linken Fuss tritt er auf einen sich entleerenden Geldsack, der mit verschiedenen Emblemen irdischen Glückes, Ansehens, Strebens und Könnens auf dem Boden liegt. In der Loggia eines auf der linken Seite befindlichen, im Renaissancestil gehaltenen Beinhauses liegen Totenschädel aufeinandergeschichtet. Den Hintergrund der Mittelfläche bildet eine hügelige Landschaft, in der man eine posaunenblasende und eine paukenschlagende Totengestalt zu Pferd erblickt. Um das Mittelbild reihen sich in derselben Anordnung wie auf dem oben geschilderten Blatte oval umrandete Darstellungen der zehn Lebensalter. Die Vertreter der männlichen Altersstufen erscheinen auf all diesen Bildern mit Ausnahme des ersten auf der rechten, die der weiblichen auf der linken Bildseite, während die Anordnung auf dem Alzenbachschen Blatte umgekehrt ist. Sonst lehnt sich Ridinger in der Darstellung bald mehr bald weniger an seine Vorlage an. Einige

---

1) Vgl. die Zusammenstellung verschiedener Fassungen des deutschen Spruches in der ZfdPh. 23, 390f.

2) Geb. um 1570 in Strassburg, gest. 1637 in Frankfurt a. M. Vgl. Naglers Künstlerlexikon 6, 169f. (hier unter Nr. 5 das oben beschriebene Blatt erwähnt) und Singers Allg. Künstlerlexikon 2, 175. Nach dem obigen Vermerk ist wohl v. d. Heide der Stecher, Alzenbach der Verleger des Blattes. Vgl. hierzu Jul. Meyer a. a. O.

3) Geb. 1695, gest. 1767. Vgl. über ihn ADB. 28, 505f. und Singer, Allg. Künstlerlexikon 4, 64.

auffallendere Abweichungen, besonders solche, die sich auf die beigegebenen Attribute und Tiersymbole beziehen, will ich hier verzeichnen:

10 J.: Das Mädchen, welches wie der Knabe und die Paare auf den nächstfolgenden Bildern in Rokokotracht gekleidet ist, hat in der Linken eine Traube, in der Rechten einen Stab. Ausser der Kleinen und dem steckenpferdreitenden Jungen, erscheinen noch zwei weitere Kinder auf dem Bildchen, ein Knabe mit Schalmei und ein anderer mit Dudelsack. 20 J.: Das Mädchen hält nichts in der Hand, der Jüngling trägt einen Schäferstab. Schäfchen statt des Kalbes. Taube fehlt. 30 J.: Stier fehlt. 40 J.: Frau mit Sonnenschirm, Mann mit Spazierstock. Lowe fehlt. 50 J.: Lowe statt des Fuchses Storch fehlt. 60 J.: Mann mit Speer und Jägerhorn. Frau ohne Rosenkranz. Hund statt des Wolfes. 70 J.: Geier fehlt 90 J.: Fledermaus fehlt. 100 J.: Gans fehlt.

Die deutschen Verse unter den Ovalbildern zeigen, von der Schreibung abgesehen, folgende Abweichungen: L Jahr stille stahn; C Jahr genad dir Gott; die französischen: d'acquerir la substance; Fin et sage pour gagner il veut son n. pr.: Ayant atteint de cent ans l'age Le Paradis est n. p.

Der Schild im Unterrande wird von zwei halbnackten Männern gehalten, einem jüngeren mit lorbeerbekränztem Haupt und einer Palme in der Hand auf der linken Seite und einem älteren, der gleich dem Tode im Mittelbild Flügel trägt und eine Sichel im Arme hält, auf der rechten Seite. Die Verse auf dem Schild weisen verschiedene sprachliche und metrische Verbesserungen auf. Sie lauten hier:

Hoffart bespiegle dich hieran	ihr möget seyn arm oder reich
Ehrgeiz schau dieses Bild recht an	Hier seht ihr an dieser Figur
Du Uebermuth tritt auch herbey	was der Mensch ist von Natur
Sieh was dein Lohn am Ende sey	Weisheit Thorheit und Frölichkeit
Ihr Laster last euch insgemein	hört endlich auf nach dieser Zeit
dieses ein redend Beyspiel seyn	und wird in ein solch Bild verkehrt
Junge und alte allzugleich	das niemand mehr zu sehn begehrt.

Im unteren Rande rechts steht: *Ioh. El. Ridinger exc. Aug. Vind.*

Ausser dem oben beschriebenen Blatte aus dem Verlage von G. Alzenbach liegen mir noch zwei von der gleichen Künstlerhand stammende und in demselben Verlage wie jenes, vermutlich um 1650 hergestellte Stiche vor, von denen der eine die männlichen, der andere das Seitenstück zu diesem, die weiblichen Altersstufen zum Gegenstand hat.[1] Beide sind 27 *cm* hoch und 38 *cm* breit. Der erstere (**C**; vgl. Abb. 3) zeigt auf einer Bandrolle die Überschrift:

Auff vnd Nidergang: Deß Mannlichen alters.

1 Von beiden Stichen erhielt auch die hiesige Kgl Graphische Sammlung durch den letztgenannten Herrn Antiquar Ludwig Rosenthal dahier ein Exemplar (Kat. 118, Nr. 407). Im Germanischen Museum in Nürnberg befinden sich im ganzen ziemlich getreue, doch in wenigen Einzelheiten abweichende Nachbildungen der beiden Blätter, von denen die eine die der männlichen Stufenjahre den Vermerk 'A Aubry. Excudit' (vgl. Nagler 1, 185f), die andere kein Verlegerzeichen trägt. Abraham Aubry, deutscher Kupferstecher und Kupferstichverleger aus Oppenheim, war um 1650 in Strassburg für den Verlag seines Bruders tätig, arbeitete auch für den Kunsthändler Paul Fürst in Nürnberg; nach 1653 beschäftigte ihn der Verleger und Kupferstecher Gerhard Alzenbach in Köln. Vgl. Meyers Allgemeines Künstlerlexikon 2, 376f.



3. **Auff vnd Nidergang Deß Mannlichen alters,**
Kupferstich von G. Alzenbach in Köln.

Oben in den Ecken stehen die Verse:

links:

Von Jung: vnd alten Leuth,
schaw hier den vnderscheidt.
Merck hier das grünne Holtz,
wie dan die blum abfelt.

Theils mutig vnd geschwindt,
Theils wünschen[1]) auch ihr endt.
Theils Heirathen zu sambt,
Das grab ist aller endt.

rechts:

Dem Mensch wirdt vorgestelt
Sein auff vnd Nider gehn.
Ein trap der ander nach
steigt er, bleibt nimmer stehn.

Baldt ihn die Jahren auff
vnd darnach bringen ab,
Biß er zu puluer wirdt,
vnd aschen in seim grab.

Die verschiedenen Alter sind hier wie auf den oben unter Nr. 4 beschriebenen Stichen durch einen Stufenbau mit auf- und absteigenden Personen veranschaulicht.

Links unten liegt ein Wickelkind; neben ihm steht ein Breipfännchen. Darüber sieht man auf einer stufenförmigen Erhöhung ein in einem Laufstuhl stehendes Knäbchen mit Hammer und Nagel (?) in der Hand; daneben ein Strauch. Nun beginnen die eigentlichen Stufen mit folgenden Figuren: 10 J.: Knabe beim Spiele, mit einem Stecken in der rechten und einem Hölzchen in der linken Hand. 20 J.: Junker mit Stulpstiefeln, einen Federhut in der Hand haltend. 30 J.: Mann mit Federhut und Degen, eine Laute unterm Arm tragend. 40 J.: Bewaffneter Krieger. 50 J. (oberste Stufe): Bürger mit Handschuhen. 60 J.: Mann mit hagerem Gesicht und Judennase, eine Geldtasche am Gurt tragend. 70 J.: Alter Mann mit langem Bart, im Talar, mit der rechten Hand eine Bewegung machend. 80 J.: Greis im Pelz, auf einen Stock gestützt, mit Rosenkranz. 90 J.: Greis im Pelz, auf zwei Krücken gehend, von zwei Kindern verspottet. 100 J.: Greis auf dem Sterbebett, die Hände gefaltet; zu seinen Häupten ein Engel.

Den einzelnen Personen sind folgende Tiergestalten beigegeben: Affe (mit Birne), Kalb, Ochse, Löwe, Fuchs, Wolf (mit den Zähnen eine Gans am Kragen fassend), Hund, Leopard, Esel, Schwan.

Unter den Figuren stehen die Verse:

Wickelkind: Die blum im Knopf ein Hoffnung macht.
Knäbchen: Die Roß geht auff die Mutter Lacht.
10 J.: Ich spiel gern wie der aff.
20 J.: Ich dantz, ich spring wie ein Jungs Kalb.
30 J.: Zur arbeit ich wie ein ocks geh.
40 J.: Wie ein Löw starck vnd mutig steht.
50 J.: Des Fucks klugheit du find es hir.
60 J.: Des wolffs begirligkeit gefelt mir.
70 J.: Die schätz der Hundt hütt vnd bewacht.
80 J.: Zorn vnd grim ist beim Leopardt.
90 J.: Sehr langsam mit dem Esell bin.
100 J.: Beim Todt der gerecht wie ein schwan singt.

Auf den zehn eigentlichen Stufen sind noch Schilde mit folgenden Versen unterhalb der obigen angebracht:

Zehen Jahr Ein Kindt.
Zwantzig Jahr Ein Jüngling,
Dreißig Jahr ein Man.
Viertzig Jahr wolgethan.
Funfftzig Jahr still stahn.
Sechstzig Jahr gehets alter ahn.
Siebentzig Jahr ein Greiß.
Achtzigh Jahr nimer weiß.
Neuntzig Jahr der Kinder spott.
Hundert Jahr begnadt dir Gott.

Die Verse stimmen in der Fassung (abgesehen von 'gehets' für 'gehts') vollständig mit denen des Alzenbachschen Blattes von

1) Für den Laut *ü* findet sich hier und sonst auf den beiden Stichen durchaus ein *u*.

1616 überein[1]), von dem auch die Tiersymbole herübergenommen sind.[2])

Links von dem Treppenbau sieht man einen belaubten, rechts einen fast gänzlich verdorrten Baum mit einer Eule auf einem dürren Aste. Hinter einem in der Mitte des Mauerwerks befindlichen Torbogen mit der Aufschrift: *Ein Jeder doch bedenck den dag Dem Niemandt gantz entgehen mag*, erblickt man eine Darstellung des jüngsten Gerichts, hinter zwei kleineren Torbogen links und rechts mit den Aufschriften: *Der Anfang ist sehr lieb vnd suefs*, *Das Endt den burden tragen mufs* eine Wochenstube und einen Trauerzug. Ein Schild unten in der Mitte trägt die Inschrift:

Wachet, dan ihr wist noch den tag, noch die stundt. Mat: C. 25. V. 13.

Selig ist der, der Gottes will,	Beim Richter wirdt er woll bestehn
auf alle trappen stelt sein Zill.	Sein lohn wirt frewdt vnd triumph sein.

Links von dem Schild ein nackter Knabe mit einer brennenden Ampel und einem Stabe, an dem eine Tafel mit folgendem Reim befestigt ist: *Bestell dein Haufs zu deinem best. Der Todt dem leben folgt zu letz. Kein bleiben ist hier auff der erdt. Such droben nur wafs ewig werdt.* Neben dem Knaben ein Kreisel mit Peitsche, ein Lineal, ein Masstab, eine Abetafel, ein Fibelbuch, ein Bücherbrett, ein Leuchter mit Kerze, eine Sanduhr. Rechts von dem Schild der Tod in einem Sarge sitzend, in der Linken einen Pfeil, in der Rechten einen Stab mit einer Tafel haltend, welche die folgende Aufschrift hat: *Bedencken lehr vnfs alle zeit Dafs wir dem todt zu gehn bereit, Damit Keiner betrogen sey Mag difs all zeit bedencken frey.* Neben dem Tod eine Ampel mit erlöschendem Licht, ein zerbrochenes Stundenglas, ein Totenbein, ein Spaten, eine grosse Gabel, eine Krücke. Unter der ersten Stufe links steht: *G. Altzenbach exc.*

D. Das Gegenstück zu diesem Blatte zeigt auf einem Bandstreifen die Überschrift:

Auff: vnd Nidergang Deß Weiblichen alters.

Die in den oberen Ecken befindlichen Reime jenes Blattes erscheinen hier in folgender Umgestaltung:

links:	rechts:
Der Jung: vnd alten Leuth ihr Zeit,	Der Mensch geborn geht auff, vnd ab,
Daß grön vnd DürHoltz vnderscheidt	Bleibt nimmer stehn biß zu dem grab
Theils mutig gehn, starck vnd geschwindt	Die Trappen sichs du hier[3]) gestelt,
Der Todt, vnd grab sie alle gewindt.	Von allen er dem Todt zufält.

---

1) Der den beiden Blättern gemeinsamen Lesart *begnad* begegnen wir in keiner der ZfdPh. 23, 390f. zusammengestellten Fassungen des Spruches.

2) Nur ist an Stelle der Katze der Leopard getreten. — Der Affe als Symbol für den 10jähr. Knaben und der Schwan als Symbol für den Hundertjährigen findet sich in keiner der ZfdPh. 23, 403 zusammengestellten Bilderreihen.

3) Im Original: *heir.*

Das Bild zeigt denselben Stufenbau wie sein Seitenstück mit der gleichen Anordnung der einzelnen Figuren[1]):

Links unten wieder ein Wickelkind mit Breipfännchen. Darüber ein kleines Mädchen mit Puppe in einem Laufstuhl, daneben zwei blühende Rosensträuche. Dann auf den eigentlichen Stufen: 10 J.: Mädchen mit einer Rose in der rechten Hand und einem Affen auf dem linken Arm. 20 J.: Vornehm gekleidete Jungfrau. 30 J.: Vornehme Dame mit grossem Federhut und Fächer. 40 J.: Schwangere Frau im Mantel und Barett. 50 J.: Frau im Mantel und Barett, mit Handschuhen. 60 J.: Bürgersfrau mit Handschuhen in der Rechten und mit Mantel und Barett auf dem linken Arm. 70 J.: Ältere Frau, die Hände faltend. 80 J.: Alte Frau, einen Rosenkranz betend. 90 J.: Greisin auf Krücken, von zwei Kindern verspottet. 100 J.: Greisin auf dem Sterbebett, einen Rosenkranz in der Hand. Neben ihr der Tod mit emporgehaltenem Stundenglas, zu ihren Häupten ein Engel.

Bei den einzelnen Gestalten finden sich folgende Tiersymbole: Küchlein, Wiedehopf, Pfau, Gluckhenne, Kranich, Gans, Adler, Eule, Fledermaus, —.

Unter den Figuren stehen die Verse:

Wickelkind: Der RosenKnopf in windlein ligt.
Kleines Mädchen: Die Roß hir völlig sich außgibt.
10 J.: Daß Röslein richt, dz hünelein spist.
20 J.: Der wittop hier[2]) sich schmückt vnd ziert.
30 J.: Die Juffer wie ein pfaw stoltzert.
40 J.: Wie ein Hun ich mein Kinder nehr.
50 J.: Wie ein Kranich bin ich wachtsam.
60 J.: Wie ein ganß ich mich mesten kan.
70 J.: Der Adler hoch fleucht, ich zu Gott.
80 J.: Ich wie ein Eull bin der welt spott.
90 J.: Ich Fladermauß dz hauß verwahr.
100 J.: Ich sege die welt, zum Himmel fahr.

An Stelle der auf dem anderen Blatte befindlichen Schilde mit den Versen „Zehen Jahr Ein Kindt usw.“ zeigt dieser Stich Totenköpfe in Nischen. Auf dem verdorrten Baume zur Rechten fehlt in dem vorliegenden Bilde die Eule, die hier der 80jährigen Frau als Symbol beigegeben ist. Statt des jüngsten Gerichts erblicken wir hier hinter dem mittleren Torbogen eine Kirche mit Friedhof und Beinhaus. Hinter den beiden anderen Bogen sehen wir auch auf diesem Stiche eine Wochenstube und einen Leichenzug, und zwar in ganz ähnlicher Darstellung wie auf dem anderen Blatte. Auf dem mittleren Torbogen steht: *Der Mensch geboren geht auff vnd ab, Ist Elendts voll biß zu dem Grab*, auf dem linken: *Von allen Trappen Her zu Kompt*, auf dem rechten: *Gewiß ist der Todt, vngewiß da stundt*. Der unten in der Mitte befindliche Schild enthält dieselben Verse wie der entsprechende auf dem anderen Blatte; nur liest die erste Zeile „die, die“ für „der, der“, die dritte „sie“ für „er“. Die links und rechts von dem Schilde befindlichen Figuren und Gegenstände sind die gleichen wie auf jenem Blatte. Auch die Verse auf den von dem Knaben und dem Tode getragenen Tafeln sind, von kleinen Ab-

1) Miss Minns besitzt noch einen diesen beiden Blättern in allen Teilen ganz ähnlichen Stich von Gerh. Alzenbach mit der Überschrift „Ein trapp der vornembsten Standt der Welt vom Höchsten biß zum Niedrigsten usw.“ Statt der Vertreter der Lebensalter erscheinen hier solche der verschiedenen Stände auf den Stufen. Ein fünfspaltiges Gedicht nimmt mehr als die Hälfte des Blattes ein.

2) Im Original: *hir*.

weichungen in der Schreibung und der Lesart 'lehrt' für „lehr" abgesehen, ganz dieselben. — In der unteren Ecke rechts steht: *G. Altzenbach exc.*

An diese Darstellungen lehnen sich zwei um dieselbe Zeit erschienene holländische Kupferstiche an, von denen der eine die beiden Geschlechter, der andere die Frau allein auf den verschiedenen Altersstufen vorführt. Beide Blätter zeigen einen ähnlichen Stufenbau wie die Alzenbachschen Stiche[1], links davon ebenfalls einen belaubten, rechts einen fast kahlen Baum mit einer Eule auf einem Ast. Den einzelnen menschlichen Figuren sind keine Tiersymbole beigefügt.

E. Das Bild, welches die Stufenalter des Mannes und des Weibes darstellt, trägt auf einer Bandrolle die Überschrift: TRAP DES OUDERDOMS. In den oberen Ecken stehen die Reime:

links:	rechts:
Bedencken leert ons telcken keer	Beschickt u huys tot u beclyven
Dat wy doch sterven moeten Heer	Sterven moet ghy niet levend blyven
Op dat wy daer door onbedroghen	Geen blyfstadt hier u mens gebeurt
To recht verstandich werden mogen.	Dus soeckt een stadt die eewich duert.
Psalm 90 vers 20.	

Unter der ersten Stufe links zwei Wickelkinder, daneben ein Breipfännchen. Auf einer kleinen stufenförmigen Erhöhung ein Knäbchen mit Trommel und ein kleines Mädchen mit Puppe. Auf den eigentlichen (mit den arabischen Ziffern 10, 20 usw. und den römischen Zahlen I, II usw. bezeichneten) Stufen sieht man zunächst einen Knaben mit Schultasche und ein Mädchen mit Stickrahmen, dann Junker und Fräulein, hierauf verschiedene vornehme Paare, dann (70 J.) Mann in langem Talar, Frau mit Schlüsselbund, (80 J.) Mann im Pelz, mit Stock, Frau mit Muff, (90 J.) zwei Alte an Krücken, die Frau mit Brille, dann unten rechts ein Ehepaar auf dem Sterbebett, daneben zwei Engel, aufwärtsdeutend.

Verse sind hier auf den einzelnen Stufen nicht angebracht. In der Mitte des Mauerwerks befindet sich in einem Zierrahmen eine Darstellung des jüngsten Gerichts; ein Spruchband im Unterrande dieses Bildes trägt die Aufschrift: *Finis coronat opus.* Links davon ein Torbogen mit der Verszeile: *Een soet begin geeft goet behagen*; hinter dem Bogen erblickt man einen Taufgang. Rechts ein Torbogen mit der Verszeile: *Maer t'eynde sal het packen dragen* (beide Zeilen in grossen Buchstaben); dahinter ein Leichenzug.

Unten in der Mitte ein Schild mit der Inschrift:

Het leeven daer de mensch in woeld,	Nu Rystmen en stracx daeltmen weer,
Is een gestage stryd.	't Is altyt Ebb en vloed:
Wanneer den eene vreugd gevoeld	Die hier wel leeft krygt van den Heer,
Den ander karmt en kryt,	Oock namaels 't Eeuwig goet.

1) Im Germanischen Museum in Nürnberg befindet sich ein ähnliches Blatt, das auf 13 auf- und absteigenden Stufen die durch hohes Lebensalter ausgezeichneten Männer des alten Testamentes vorführt. Überschrift: „*Op en Afgaenden Trap van s' Menschen Leven in d' Eerste Weerelt.*" In den oberen Ecken Verse, unten Prosatext. Links unten steht *S. Savry.* (Um 1640. Vgl. Nagler 15, 52f.)

Links von dem Schild ein nackter Knabe mit einer Seifenblase: neben ihm fast sämtliche Gegenstände wie auf den zwei Alzenbachschen Stichen. Rechts der Tod sitzend, mit Stundenglas und Pfeil.

Unter dem Bild steht in grossen Buchstaben:

Des menschen op en nedergangh, Valt d'ene soet en d'ander bangh.

Darunter in sechs Spalten die Verse:

a) De borsten voen d'onnoselheyt,
Zoo langh't in d'eerste windels leyt:
En komt de Pap pot op de baen,
Soo kaumen pas in rollen staen.

b) Daer haughtmen op de eerste trap,
Aen 't Poppe al syn wetenschap:
Maer die de tweede trap betreen.
Verfoeyen sigh te syn alleen.

c) De darde trap wil syn getrout:
De vierde eerst de bruyloft hout,
En geeft met een getuygenis
Wanneėr hy vaer, sy moeder is.

d) Maer op de vyfde is 't juist dien dagh,
Daer in die Son niet hooger magh.
De seste maeckt na d'oude wys,
Door loop der tyt de haeren grys.

e) De zevende voor heur verdriet
Kints kinderen met blytschap siet:
Maer treetmen eens op d'aghste tree
Soo sleeptmen niet dan weedom mee.

f) En op de negen sietmen al
Het geen men was en worden sal.
Als hondert jaer de oogen sluyt,
Dan is des loopers leeven uyt.

In der linken unteren Ecke des Bildes steht: *Fransoys van Beuseecom*[1] *Excudit.*

F. Die weiblichen Stufenalter (Abb. 4) zeigen auf einer Bandrolle die Überschrift: VROUWEN SPIEGEL. In den oberen Ecken stehen die Reime:

links:

Koom hier, en zie dit zinne beeld.
Daer Yder vrouw'er Rol in speeld.
Let, hoe de Ieugd van tyd tot tyd,
Eerst klimt, en dan naer't graf toe glydt.

rechts:

Hoor Maagden, Vrysters Bruyd ē vrouw:
M: Moeder, Weduw, koom aenschouw
Hoe 't Spruytje groent en hoe 't verdort,
En 't Vlees weerom tot Aerde wordt.

Unter der ersten Stufe links ein Wickelkind, daneben Breipfännchen und Saugflasche. Darüber auf einer kleinen Stufe ein Kind im Laufstuhl, mit einer Kinderklapper. Auf den eigentlichen Treppenstufen: 10 J.: Mädchen mit Stickrahmen und Blume. 20 J.: Fräulein mit Fächer. 30 J.: Junge vornehme Frau. 40 J.: Schwangere Bürgersfrau mit Körbchen. 50 J.: Vornehme Dame. 60 J.: Dame mit eingefallenen Wangen. 70 J.: Gebückte alte Frau mit Schosshündchen auf dem Arm. 80 J.: Am Stock gehende Alte. 90 J.: Stark gebückte Alte auf Krücken. 100 J.: Greisin auf dem Totenbett; neben ihr ein Engel.

Neben den beiden Figuren links unten stehen die Verse: 'Eerst als een block' und '2 Nu spel en Iok'.

Unter den auf den Stufen befindlichen Figuren liest man:

10 Ik leef gerust
20 'k Heb liefde en lust
30 'k Gaf vreugd voor kru(i)s
40 'k Vermeer myn huis
50 'k Pleeg Huwlixraed

60 Myn blos vergaet
70 'k Leef nu alleen
80 Ik kug en steen
90 'k Lil als een gras
100 'k Werd det ik was

1) Beusekom, Frans van, Kupferstecher und Verleger von Kupferstichen; arbeitete um die Mitte des 17. Jahrh. in Amsterdam. Vgl. Allg. Künstlerlexikon von J. Meyer 3, [illegible] und Biographisch Woordenboek der Nederlanden door A. J. van der Aa 2 (1855), 476.

In der Mitte des Mauerwerkes befindet sich eine Darstellung des ersten Menschenpaares nach dem Sündenfall. Die Umrahmung derselben bildet eine Girlande aus Äpfeln, um die sich oben eine Bandrolle mit der Aufschrift: *Door't woord geplat en weer verbräd* (in grossen Buchstaben) und unten ein Band mit dem Spruch: *Finis coronat opus* schlingt. Links und rechts sind Medaillons mit Darstellungen des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradiese, das erste mit der Umschrift: *Met vreugd en*



4. Frauenspiegel,
Kupferstich von Rombout van den Hoeye in Amsterdam (um 1650).

met vermaer is het begin geschiedt, das zweite mit der Umschrift: *Maer laes ten lesten ist maer iammer en verdriet* (in grossen Buchstaben).

Unten in der Mitte ein Schild mit demselben Reim wie auf dem Blatte 'Trap des ouderdoms', jedoch ohne die beiden letzten Verse. Links von dem Schild ein Knabe mit brennender Ampel und einem Fähnchen mit der Aufschrift: *Vit zondig zaed — Zeer boos en quaed — Ik zoo 'k beken — Geboren ben. Psal. 51.* Neben dem Knaben dieselben Gegenstände wie auf dem zuvor beschriebenen Blatte. Rechts von dem Schild der

Tod sitzend, mit Stundenglas und Pfeil und einem Fahnchen mit dem Reim: *O! Mensch u leev*, — *En tyd, is eeven* — *Gelyk een Bloem* — *Haest zonder Roem. Psal. 103.* Unter dem Bilde steht in grossen Buchstaben:

Den een verslyt et vrouwe kleed Met vreugd en d'ander weer met leet.

Darunter in sechs Spalten dieselben Verse wie auf dem Blatte 'Trap des ouderdoms', jedoch in einer der vorliegenden Darstellung angepassten Umgestaltung. Sie lauten hier:

a) De borsten voen d'onnozelheid,
Zoo lang 't in d'eerste windzels leyt.
En koomt de Pap-pot op de baen,
Zoo kan't pas, in de steun-stoel staen.

b) Ja 't hangt, al is 't op d'eerste trap
Aen't Poppen al er weetenschap.
Maer die de twede trap betreet
Verlangt terstont naer t' Bruydloft kleed.

c) De darde trap pronckt met de Trouw.
En draegt eerst een volkome vrouw.
De vierde geeft getuygenis
Wanneerze Vrouw en Moeder is.

d) Maer op de vyfde is't juist dien dag
Daer in haer zon niet hooger mag.
De seste maekt naer d'oude wys,
In weduwschap, de hairen grys.

e) De zeevende, voor heur verdriet
Kints kinderē, met blydschap ziet.
Maer treet zy eens op d'achtste tree,
Zoo sleep ze miets dan weedom mee.

f) En op de Neegen ziet zy al
Het geen zy was en worden zal.
Doch Honderdiaer heur ogen sluit:
Dan is des leevens-loper uit.

In der linken unteren Ecke steht: *Rombout van den Hooge*[1]) *Excudit.*

G. Vielfache Ähnlichkeit mit der 'Trap des ouderdoms' in den Figuren und im Beiwerk zeigt ein etwa in den neunziger Jahren des 17. Jahrhunderts von einem Augsburger Formschneider und Briefmaler namens Albrecht Schmid[2]) in etwas roher Manier angefertigter Holzschnitt mit der Überschrift in Typendruck:

Das Alter steigt hinan, die Kräfften nehmen ab, Zu wachsen immer thut der Mensch zu seinem Grab.[3])

Jedoch ist daraus nicht mit Bestimmtheit zu folgern, dass ihm gerade dieser Stich vorgelegen haben muss. Die Darstellung mag ihm recht wohl durch eine Nachbildung des Beusekomschen Blattes vermittelt worden sein. Wenn er aber dieses benützte, so war es nicht sein einziges Vorbild. Jedenfalls kannte er auch die beiden späteren Alzenbachschen Blätter

1) Kupferstecher und Kunsthändler: um die Mitte des 17. Jahrh. in Amsterdam tätig. Vgl. A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek 8 (1867), 896 und Naglers Künstlerlexikon 6, [illegible].

2) Nagler gibt in seinem Künstlerlexikon 15, 292 über ihn an: „Schmidt oder Schmid, Albrecht, Kupferstecher, lebte im 18. Jahrhundert zu Augsburg, hatte da auch eine Kunsthandlung." Nach gütigen Mitteilungen des Augsburger Stadtarchivars Herrn Dr. Pius Dirr und des Herrn Apothekers H. Weissbecker, Vorstandes der Augsburger Kupferstichsammlung, war Schmid in Ulm geboren und heiratete 1691 eine Bürgerstochter von Augsburg, Euphrosina Ulrich. Nach den Grundbuchauszügen besass er kein eigenes Haus. Im Steuerbuche 1717 kommt er noch vor und wohnte dazumal „Sachsengasse vom neuen Bad auf dem Barfüssergraben", was der Gegend des auf dem Holzschnitt erwähnten unteren Grabens entspricht.

3) Höhe des Bildes 30,5 *cm*, Breite 34,5 *cm*. Das im Besitze der Miss S. Minns befindliche Exemplar ist mit der Hand koloriert.

oder Darstellungen bzw. Nachbildungen mit den gleichen Reimen, da die über seinem Bilde befindlichen Verse aus Sprüchen, die sich auf jenen Blättern zerstreut finden, zusammengestellt sind. Auch der Umstand, dass Schmid die zwei links auf der kleinen Stufe befindlichen Kinder in einem Laufstuhl darstellt, weist auf eine weitere Vorlage hin.

Der Holzschnitt, der einen ähnlichen Stufenbau wie die im vorhergehenden geschilderten Bilder, mit einer Darstellung des jüngsten Gerichts hinter einem im Mauerwerk befindlichen Bogen und ähnlichen Motiven im Unterrande zeigt, enthält folgenden eingeschnittenen Text:

Links unten: kindisch[1]) Mein Mueder Mich gebahr.

Auf den Stufen:

klein Bin Ich Noch zu 10 Jahr
Zu 20 Jahr fang ich an zlieben
30 In dem hau(s)stant zu üeben
40 Ein Man Recht in der that
50 Sthe ich im hechsten grat

60 Muß ich schon steign ab
70 Richt ich mich zum grab
80 Ich Nichts Mehr Nime Hir
90 Ich zu der Erdt marßchier
100 Ich Stürb das Endt ist hier.

Auf dem Torbogen im Mauerwerk:

Bedenkh das Lezt gericht Steh ab von deinen Sinden — Dann Nach dem du gelöbt Nach dem Wirdt dich gott fünden.

Auf dem unten in der Mitte befindlichen Schild:

Wie der Mensch steuget auf
Allso steugt *Er*[2]) auch ab

In Drieb*sal* Manigfalt
Biß Man *in träg*t zu grab.

Ausserdem enthält das Blatt noch folgende Verse in Typendruck:

Unter dem Titelreime in sechs Spalten:

a) Der Mensch geborn geht auf- und ab,
Ist Elend voll biß in das Grab,
b) Der Anfang ist sehr lieb und süß,
Das End die Bürde tragen müß,
c) Drum bestell dein Hauß zu deim best,
Der Todt dem Leben folgt zu letzt,

d) Kein bleiben ist allhie auf Erd,
Such droben nur das ewig wehrt,
e) Bedencken lehr uns allezeit,
Daß wir dem Todt zugehn bereit,
f) Damit keiner betrogen sey,
Mag diß bedencken allzeit frey.

Unter dem Bilde in sechs Spalten:

a) EIn solchen Anfang haben wir
Allesambt, wie stehet allhier,
Biß auf zehen Jahr ein Kind,
Unvermöglich, Sinnen blind.
b) Hat man zwantzig Jahr erlebt,
Unser Witz sich was anhebt.
Wer zu dreyßig Jahren geht,
Jetzt für einen Mann besteht.
c) Viertzig Jahr seynd voller Müht,
Geben uns das beste Blût.
Fünfftzig stehen in der Waag,
Und du Mensch lebst im Mittag.

d) Sec*htz*ig tritt das Alter ein,
*Schnee*weiß will das Haare seyn.
W*enn* die Sibentzig vorbey,
A*ch*tzig seynd halb Witze frey.
e) Neuntzig machen dich zum Spott,
Seynd wir hundert gnad uns GOtt.
Wohl dem der die gantze Zeit,
Sich zu seinem Todt bereit.
f) Sihe deines Lebens Lauff,
Gehet wie die Rosen auf,
Fället wie die Blätter ab,
Wann dich GOtt bescheid zum Grab.

1) Im Original: *kindihſs.*

2) Die kursiv gedruckten Buchstaben sind in dem Exemplar der Miss Minns durch einen Bruch im Blatte gar nicht oder schwer leserlich.

Unter diesen Reimen steht:

Augspurg zu finden, bey Albrecht Schmid, Formschneider und Brieffmahler Hauſs und Laden auf dem untern Graben.[1])

Zum Schlusse lasse ich noch eine Zusammenstellung der auf einer Anzahl der oben beschriebenen Blätter vorkommenden Tiersymbole folgen, wobei ich auf die von Zacher-Matthias, ZfdPh. 23, 403 gegebene Übersicht verweise:

1) Miss Minns besitzt auch einen um 1800 in Paris bei Gentry rue St. Jacques Nr. 33 erschienenen Stahlstich (31 × 21 *cm*) „*Les Differens Degres des Ages*", der die beiden Geschlechter in zehn Lebensaltern auf an- und absteigenden Stufen vorführt und auch wie mehrere oben beschriebene ältere Blätter eine Darstellung des jüngsten Gerichts enthält. Den Abbildungen der einzelnen Stufenjahre sind keine Verse beigefügt, nur kurze Bemerkungen wie: „40 Age de discretion", „70 Age de décadence". Miss Minns macht mich auch auf die von Felix Soleil in seiner Schrift Les Heures Gothiques etc., Rouen 1882 S. 51 f. (vgl. auch S. 88 f. 154 f. 158 f.) aus den '*Heures*' von *Simon Vostre* (1498) abgedruckten 12 Vierzeiler aufmerksam, in denen zwölf je einen Zeitraum von sechs Jahren umfassende Lebensabschnitte mit den Monaten in Beziehung gebracht werden. Miss Minns besitzt einige von Soleil nicht erwähnte Livres d'Heures mit ähnlichen Versen, darunter eine Ausgabe der *Heures* von Thielman Kerver vom 2. Jan. 1524 (die von Soleil S. 151 f. beschriebene ist vom 19. Juni 1525 datiert) mit Varianten fast ausschliesslich rein orthographischer Art. — Im Germanischen Museum in Nürnberg befindet sich ein Kupferstich mit der Überschrift '*Lustige Abbildung Der drey Natürlichen Lüsten deſs Menschen hier auff Erden, nach dem gemeinen Sprichwort, Aller guter Dinge sollen Drey seyn.*' Das Bild zeigt links einen auf einem Stuhle sitzenden Junker mit seiner Geliebten auf dem Schosse, in der Mitte einen mit dem Reif spielenden und einen auf dem Steckenpferd reitenden Knaben, rechts einen alten Mann, der ein Weinglas in der Hand hält, bei seiner Frau am Tische sitzend. Unter der Abbildung in drei Spalten je 16 Verse auf die Neigungen der Kindheit, der Jugend und des Alters und darunter die Adresse „Zu finden bey Paulus Fürst Kunsthändlern. 1652." — Im letzten Herbst sah ich in Graz im Schaufenster eines Antiquitätenhändlers eine Folge von neun Kupferstichblättern aus dem 18. Jahrhundert (der zehnte fehlte) mit Darstellungen der Lebensalter ausgestellt, welchen je einer der folgenden Verse beigesetzt ist: *10. Jahr Kindischer Art. — 20. Jahr ein Jüngling Zart. — 30. Jahr ein starcker Mann. — 40. Jahr ein wohl gethan. — 50. Jahr stille stehen. — 60. Jahr ins Alter gehen. — 70. Jahr ein Alter Greiſs. — 80. Jahr nicht mehr weiſs. — 90. Jahr der Kinder Spott.*" Unter jeder Darstellung befindet sich ein lateinisches und ein deutsches Gedicht von je 12 Zeilen. Der deutsche Spruch auf dem ersten Bogen beginnt mit dem Verse: „So bald ein Kind auf schwachen Füssen." Im Unterrande eines jeden Blattes steht „*Dan. Hertz inv. del. et. exc. Aug. Vind.*" Als Stecher sind genannt *Jac. Gottl. Thelot, Wangner* und *Lindemann*. (Vgl. Nagler 6, 139; 18, 302; 21, 115; 7, 533 f.). — Eine poetische Behandlung des Stoffes aus neuerer Zeit liegt uns in einem Gedicht 'Die Stufenjahre' vor, das sich in den 'Sagen und Bildern' des Grafen Moritz zu Bentheim-Tecklenburg 2. Aufl. Würzburg 1853 S. 26 f. findet. Es sind fünf Lebensstufen unterschieden (Kind, Knabe, Jüngling, Mann, Greis), die in je einer achtzeiligen Strophe charakterisiert werden. Eine im Jahre 1829 in Fulda erschienene 'Ode' von K. Wolf, 'Die Lebensalter' blieb mir unzugänglich.

Nachtrag. Zu Nr. 2 meines Aufsatzes (oben 15, 404 f.) sei hier noch bemerkt, dass Wolkenstein, wie mir der Herausgeber dieser Zeitschrift gütigst mitteilt, den Titel seines Gedichts (oben 15, 407) wohl dem 'Zodiacus vitae' des Palingenius nachgebildet hat, der aber nichts von den Lebensaltern sagt.

	Alter der Männer					Alter der Frauen			
	1. Discorso	2. Schrot	3. Bertello	4. Alzenbach 1616	5. Alzenbach A. u. N.	1. Schrot	2. Bertello	3. Alzenbach 1616	4. Alzenbach A. u. N.[1])
1	—	—	Schwein	—	—	—	Elster	—	—
10	Eichhörnchen	Geissböckchen	Lamm	Affe	Affe	Zeisig	Truthenne	Affe	Küchlein
20	Lamm	Kalb	Rehbock	Kalb	Kalb	Nachtigall	Pfaufasan	Taube	Wiedehopf
30	Rehböckchen	Stier	Stier	Stier	Ochse	Pfau	Gluckhenne	Pfau	Pfau
40	Pferd	Löwe	Löwe	Löwe	Löwe	Adler	Vogel Strauss	Gluckhenne	Gluckhenne
50	Ochse	Fuchs	Fuchs	Fuchs	Fuchs	Henne	Ente	Storch	Kranich
60	Löwe	Bär	Wolf	Wolf	Wolf	Elster	Papagei	Gans	Gans
70	Elefant	Hund	Dachshund	Hund	Hund	Täubin	Rabe	Geier	Adler
80	Kamel	Katze	Esel	Katze	Leopard	Eule	Gans	Eule	Eule
90	Bär	Esel	—	Esel	Esel	Gans	—	Fledermaus	Fledermaus
100	Affe	Gänserich	—	Schwan	Schwan	Fledermaus	—	—	[Tod]
110	Dachs	—	—	—	—	—	—	—	—
120	Maulwurf	—		—	—	—	—	—	—

München.

Nachtrag: Die sieben Lebensalter werden auf den Tod vorbereitet.

Die Kenntnis der folgenden bisher unbekannten nd. Reime des 15. Jahrhunderts auf die Lebensalter verdanken wir Herrn Dr. R. Lüdicke in Charlottenburg. Er fand sie im Staatsarchiv Münster in einem Registerbuche des Klosters Abdinghof in Paderborn, das die Besitzungen in der Grafschaft Schaumburg, Rezeptur Gr. Wieden 1442—1542 enthält, auf Bl. 4a. Offenbar waren die Verse zur Unterschrift von acht Bildern bestimmt, auf denen jedesmal ein Geistlicher dargestellt war, wie er einem Vertreter der sieben Lebensalter, die hier mit den sieben Horae canonicae in Parallele gesetzt sind, auf dessen Selbstvorstellung eine strenge Mahnung an den Tod vorhält. Wie zur Bestätigung seiner Warnung erscheint schliesslich der Tote (Mors), der des göttlichen Gerichtes harrt.

Dem Ganzen liegt derselbe Gedanke zugrunde wie dem 1511 [?] in Basel aufgeführten Fastnachtspiele Gengenbachs von den zehn Altern und

1) Vgl. zu 'Alter der Männer' 1 oben 15, 404; zu 2 oben S. 18, zu 3 S. 23, zu 4 S. 26, zu 5 S. 30; zu 'Alter der Frauen' 1 oben S. 20, zu 2 S. 24, zu 3 S. 26, zu 4 S. 33.

dem Waldbruder[1], nur dass die Aufforderung zur Besserung hier in die knappste Form, den immer wiederkehrenden Hinweis auf den Tod, zusammengedrängt ist. Abweichend sind auf einem Glasgemälde zu Troyes[2]) von 1498 oder 1510 die sieben Lebensalter mit einer Frauengestalt gruppiert, die jedem ein bedeutsames Geschenk (Kirchenmodell, Schiff, Monstranz, Uhr, Schwert usw.) reicht; da erklärende Unterschriften fehlen, deutet Wackernagel[3]) diese Frau mit hoher Wahrscheinlichkeit als das personifizierte Leben.

Infantia to metten
Ick byn cleyne vnde werde noch grot
Doctor
Kynt, dy en is nicht so wys als de doet.[4]
Puericia to prime
Myn leuen is my noch vnbekant.
Doctor
Ja kynt, de doet mach komen altehant.
Adolescentia to ternen
Alle tijt byn ick van herten vro.
Doctor
De doet wyl komen su wal toe.
Iuuenis to sexten
Ick byn van jaren eyn vrolick man.
Doctor
Du moest steruen, dencke daran!

Vir to none
De werlt is nu an my gestoruen.
Doctor
10 De doet mach komen auent ifte morgen.
Senex to vesper
Ick ga up krucken vnde byn kranck.
Doctor
De doet wy[l] dy volgen altehant.
Decrepitus to complete
De doet kummet, vnde ick moet de werlt vorlaten.
Doctor
Hefftu wat gudes gedaen, dat sol dy baten.
Mors toem lesten
15 Ick byn doet, na mynen werken schal ick loen entfaen.
Doctor
Dat is wår, wente weder keren is nu gedaen.

J. B.

Drei spätmittelalterliche Legenden in ihrer Wanderung aus Italien durch die Schweiz nach Deutschland.

Von **Heinrich Dübi.**

Dass Legenden des Mittelalters, die in Italien oder Frankreich ihren Ursprung genommen oder wenigstens ihre erste feste Form gewonnen hatten, in der Schweiz vorübergehend oder dauernd lokalisiert wurden und hier ein speziell schweizerisches Gepräge erhielten, ist eine mehrfach beobachtete Tatsache. Den Weg aber nachzuweisen, auf welchem diese Einwanderungen geschahen, ist nicht immer leicht; denn manchmal sind es nur unbedeutende und nebensächliche Sagenzüge, welche uns auf die

1) Pamphilus Gengenbach hsg. von Goedeke 1856 S. 448; vgl. Wickrams Werke 5, XVf.
2) Didron, Annales archéologiques 1, 434f.
3) Wackernagel, Die Lebensalter 1862 S. 26.
4) Der Tod das Gewisseste: R. Köhler, Kleinere Schriften 2, 128.

Spur führen, ein auffälliges Wort, eine hingeworfene Vergleichung und dergleichen. So bin ich zuerst durch den Umstand, dass Conrad Justinger in seiner 'Berner Chronik' (1420—30) einmal das Wort 'Runzifall' im Zusammenhang mit einer kriegerischen Niederlage gebraucht, darauf geführt worden, hierin eine Einwirkung der Sage von Karl dem Grossen und seinen Paladinen, die französischen Ursprungs ist, zu erblicken. Denn etwas anderes als die Niederlage der Franken unter Roland im Tal von Roncevaux liess sich doch in dieser Anspielung nicht vermuten. Aber wie war die Kunde davon nach Bern gekommen und hatte sich dort so zähe festgesetzt, dass 'in Runzifall kommen' heute noch volkstümlicher Ausdruck für 'in schweren Schaden geraten' ist? Deutsche Übersetzungen der Chanson de Roland in Versen kommen allerdings in Deutschland seit 1133 vor, und bernische Pilger, die nach San Jago di Campostella wallfahrteten, konnten auf ihrem Wege, der sie durch das Tal von Roncevaux führte, die lokale Tradition vernehmen und nach Hause bringen. Aber es ist doch viel wahrscheinlicher, dass die Erinnerung an das Ereignis von Roncevaux aus der in der Schweiz und besonders in Zürich beliebten allgemeinen Karlssage stammt, deren Spuren wir auch in einer der drei von uns zu behandelnden Legenden wiederfinden werden. Das Volksbuch vom Kaiser Karl ist uns aus einer Züricher Handschrift des 15. Jahrh. bekannt, geht aber sicher auch in der Schweiz in viel frühere Zeit zurück, wenn wir die Quellen auch nicht nachweisen können. Die Überlieferung dieses Sagenstoffes von Volk zu Volk ist also vorzugsweise auf schriftlichem Wege erfolgt, und es spielen dabei die Klöster und die Geistlichen wie für andere literarische Gebiete eine erhebliche Rolle.

Das nämliche gilt von den drei Legenden, die wir uns zu behandeln vorgenommen haben, und die mit der Karlssage das gemein haben, dass sie auf fremdem Boden erwachsen, durch zufällige Veranlassungen nach der Schweiz verpflanzt wurden. Aber mehr als diese haben die Erzählungen vom **Landpfleger Pilatus**, vom **Ewigen Juden** und von **Frau Vrene und dem Tannhäuser** hier Wurzel gefasst und sind aus den Zellen der Mönche in die Werkstätten der Bürger und in die Hütten der Bauern eingedrungen und in deren Phantasie und Glauben zu frischem Leben gelangt.

Wenn wir die drei Legenden hier in eine literarische Einheit bringen, so ist das durchaus nicht willkürliche Mache, sondern nur die äussere Form für ihren inneren Zusammenhang. Dass Pilatus und Ahasverus stofflich zusammengehören, ist ohne weiteres verständlich; beide Figuren treten in einem 'provenzalischen Mysterium' des 15. Jahrhunderts nebeneinander auf[1]), und unter der Einwirkung heidnischer Mythologeme sind sie in der Schweiz, speziell im Aargau und Baselland geradezu ineinander

1) Vgl. Gaston Paris, Légendes du moyen âge 1900 p. 183f.

geflossen. Scheinbar fremd steht dagegen die Tannhäusersage den beiden anderen gegenüber, aber gerade hier glaube ich den Nachweis führen zu können, dass die Nachbarschaft, in welcher Pilatussee und Venusberg in Italien zueinander stehen, sich in der Schweiz wiederholt, und dass das Tannhäuserlied in seinen schweizerischen Formen den Ursprung aus Italien deutlich verrät. Jedenfalls aber, und dies scheint mir bisher nicht genügend beachtet worden zu sein, sind Schweizer oder in der Schweiz lebende Literaten an der Ausbreitung aller drei Legenden in Mitteleuropa hervorragend beteiligt gewesen, und dieser Umstand rechtfertigt wohl eine Neubehandlung der mit ihnen verknüpften Fragen. Es wird dabei nicht zu vermeiden sein, dass Bekanntes wiederholt wird, aber in einen neuen Zusammenhang gebracht, dürfte es doch auch den Kenner dieser ziemlich umfangreichen Literatur interessieren. Für die schweizerische Sagenforschung wird sich aus den nachfolgenden Untersuchungen die Tatsache ergeben, dass von der Mitte, vielleicht schon von Anfang des 13. Jahrh. hinweg über die Bergpässe, die aus Italien in die an der Rhone, der Reuss, der Limmat und der Aare im Entstehen begriffenen Eidgenossenschaften führten, nicht nur Gesittung und Kaufmannsgüter, sondern auch Sagen und Legenden eingedrungen sind und von einer noch geistig frischen Bevölkerung wie in einem guten Nährboden begierig aufgesogen wurden. Wie die Verpflanzung und Verbreitung geschah, können wir, wie schon angedeutet wurde, nicht in allen Fällen nachweisen, aber die zeitliche und räumliche Begrenzung der Sagenströme ist klar, und der ganze Vorgang bietet durch mehrere Jahrhunderte hindurch ein anschauliches Bild geistigen Lebens und manche Überraschungen und merkwürdige Vertauschungen. Und auch das ist literarhistorisch merkwürdig, dass die drei Legenden, nachdem sie einmal aus dem Orient nach Italien und von da in die Schweiz gelangt waren, dort solche Aufmerksamkeit und Neugierde erregten, dass umgekehrt schweizerische Reisende, Geistliche und Weltliche, Gebildete und Ungebildete in Italien und im Orient Anknüpfungspunkte an die ihnen in der Heimat liebgewordenen Erzählungen suchten und fanden, und dass für alle drei Legenden und ihre Anhängsel die wichtigsten literarischen Belege aus schweizerischen Schreiberzellen und Buchdruckerpressen hervorgegangen sind. Einen Abriss der Geschichte dieser Wechselbeziehungen zu geben und die Rolle, welche die Schweiz bei der Vermittlung dieses Sagenaustausches gespielt hat, anzudeuten ist der Zweck der nachfolgenden Skizzen. Vollständigkeit in der Genesis der betreffenden Sagen und eine zusammenfassende Darlegung ihrer Ausbreitung und Verzweigung ausserhalb der Schweiz war dagegen nicht beabsichtigt; es ist aus dem überreichen Stoffe nur das herangezogen worden, was geeignet schien, unsere These von der Einwanderung der Legenden aus Italien, gelegentlich mit dem Umweg über Frankreich, zu erläutern.

1. Vom Landpfleger Pilatus.[1])

Die Erzählung von der Bestrafung und dem Tode des römischen Statthalters, welcher den Juden zuliebe die ungerechte Hinrichtung Christi zugelassen hatte, war im Mittelalter im südlichen und mittleren Europa sehr verbreitet und musste in der Schweiz um so populärer werden, als sie in Verbindung gebracht worden war mit der Zerstörung Jerusalems durch Vespasian und Titus, welche als Gründer von Avenches gewissermassen Bürgerrecht in der Schweiz erworben hatten. Die älteste ausserhalb Italiens bekannte Form der Sage scheint die dem Abt Hugo von Flavigny[2]) in Burgund um 1100 vorliegende zu sein, wonach Pilatus von einem Abgesandten des Kaiser Tiberius, namens Velosianus, zusammen mit der hl. Veronica nach Rom gebracht und vom Kaiser Tiberius verurteilt worden wäre. Amaria in Tuscien wurde ihm als Exil angewiesen; von dort wurde er zurückberufen, aber von Nero, weil er sich durch Selbstbeschneidung als Juden bekannte, getötet. Dies ist eine Entstellung der quasi-historischen Berichte, welche Flavius Josephus in seinen Jüdischen Altertümern und Eusebius in seiner Kirchengeschichte über die Strafen der Behörden geben, die sich an Christus und den Juden vergangen hatten. Darnach wären unter Caligula, Pilatus, Herodes Antipas und Archelaus wegen schlechten Regiments abgesetzt und nach Rom gefordert worden. Herodes wurde in Lyon, Archelaus in Vienne interniert. Pilatus endete durch Selbstmord; sonst ist über sein Schicksal die älteste gelehrte Tradition stumm. Desto beredter ist die spätere und die Volksüberlieferung. Schon Otto v. Freising[3]), der seine Chronik um 1150 herum schrieb, weiss zu berichten, dass Pilatus nach Vienne verbannt und dort in einem noch vorhandenen Schloss verwahrt worden sei. Dann sei er in der Rhone ertränkt worden, die Stelle, wo dies geschah, sei heute noch für die Schiffahrt gefährlich. Der nämliche kennt aber auch schon die Meinung des Kirchenvaters Orosius, wonach Pilatus, um den Verfolgungen Caligulas zu entgehen, sich selbst (in Rom?) getötet habe. Diese beiden Elemente

1) Aus der umfangreichen Literatur über die hier zur Behandlung kommenden Legenden führe ich zur Orientierung nur diejenigen neueren Schriften an, die mir für die Ausarbeitung wegleitend waren. Dies sind für die Pilatussage: H. Runge, Pilatus und St. Dominik, in den Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 12, 159—176 (1859); W. Creizenach, Legenden und Sagen von Pilatus, in Paul-Braunes Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 1, 89—107 (1873); A. Schönbachs Anzeige von Tischendorfs Evangelia apocrypha (2. Aufl. 1876) im Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 2, 149—212 (1876), eine vorzügliche Arbeit, auf die ich leider erst aufmerksam geworden bin, nachdem die meine im wesentlichen abgeschlossen war; Arturo Graf, Miti, leggende e superstizioni del medio evo (Torino 1893) 2, 41—66: 'Un monte di Pilato in Italia'.

2) Hugo von Flavigny, Chronicon ed. Pertz in den Monumenta Germaniae historica, Scriptores 8, 288. Im folgenden zitiere ich die Monumenta mit MG. Scr.

3) Otto v. Freising, Chronicon l. III, c. 13. (Ausgaben von Cuspinianus, Strassburg 1515 und R. Wilmanns in den MG. Scr. 20, 83—494.)

erscheinen in der 'Goldenen Legende' des Bischofs von Genua Jacobus a Voragine[1], gest. 1298, kombiniert und weiter ausgeschmückt, und bilden den Anfang einer ganzen Kette von Varianten und Erweiterungen bis ins 17. Jahrhundert hinunter. Die Anfangserzählung, wie sie bei Jacobus a Voragine und in dem Mors Pilati genannten Abschnitt des Evangelium Nicodemi vorliegt, lautet etwa folgendermassen: Tiberius, der an einer unheilbaren Krankheit leidet (nach den einen ist es Aussatz, nach anderen blutiger Schweiss) und hört, dass zu Jerusalem ein berühmter Arzt, Namens Jesu, sei, der durch das blosse Wort heile, schickt, weil er nicht weiss, dass die Juden und Pilatus diesen getötet haben, seinen Diener Volusianus (in anderen Erzählungen heisst er Adrianus oder Albanus) zu Pilatus mit dem Befehl, diesen Arzt ihm nach Rom zu senden. Pilatus sucht sich auszureden, dass er Jesum als Übeltäter mit Recht getötet habe (nach anderen Erzählungen verschweigt er dessen Tod und erbittet sich eine Frist von 14 oder 31 Tagen). Volusianus begegnet auf dem Wege nach seiner Herberge der hl. Veronica und erfährt von ihr die Wahrheit. Sie fährt mit Volusianus und dem heiligen Schweisstuch nach Rom, wo Tiberius durch den Anblick der heiligen Reliquie und durch den Glauben an den Erlöser von seiner Krankheit geheilt wird. Er zieht den Pilatus vor sein Gericht nach Rom. Der ungetreue Landpfleger wird mehrmals durch die wunderbare Wirkung des unzertrennten Rockes Christi, den er unter der Toga trägt, vor dem Zorn des Kaisers gerettet, dann aber entlarvt und zum schimpflichsten Tode verurteilt. Aus Furcht tötet er sich selbst mit einem Messer, das er sich in die Kehle stösst (nach anderen Erzählungen stürzt er sich in sein Schwert). Sein Leichnam wird in den Tiber geworfen und, da seinetwegen die Dämonen hier Unwetter und Überschwemmungen erzeugen, nach Vienne geschafft und dort in die Rhone versenkt. 'Vienna' scheint dem geistlichen Verfasser der Legenda aurea oder vielleicht schon dem unbekannten römischen Autor der Erzählung ein geeigneter Begräbnisplatz für einen solchen Bösewicht, denn es ist 'quasi via Gehennae', gleichsam der Weg zur Hölle, die einem ruchlosen Selbstmörder geziemt.

Da sich hier die bösen Zeichen wiederholen, wird der Leichnam zur Bestattung in das Gebiet von Lausanne geschafft. Aus dem gleichen Grunde weisen die Bewohner ihn auch hier aus und „versenkten ihn in einem rings von Bergen umgebenen Pfuhl, wo er nach der Meinung einiger immer noch gewisse dämonische Erscheinungen hervorrufen soll." In dieser ältesten Tradition ist also der Bergsee, in welchem Pilatus endlich Ruhe findet, anonym; wir werden später sehen, wie und warum er in der Gegend von Luzern lokalisiert wurde. Zuvor aber müssen wir

[1] Jacobi a Voragine, Legenda aurea vulgo historia Lombardica dicta, rec. Th. Graesse. Breslau 1890 cap. 53 De passione Domini. p. 223—35, bes. p. 231—35.

noch zwei andere Erzählungen über die Schicksale des Pilatus berücksichtigen, die auf die schweizerische Pilatus-Sage einen erkennbaren Einfluss ausgeübt haben und hier weitergesponnen wurden.

Die eine betrifft seine Bestrafung, bei welcher Titus und Vespasian eine grössere Rolle spielen als Tiberius. Die Erzählung ist am ausführlichsten in den von C. v. Tischendorf[1]) nach einer Mailänder Handschrift des 14. Jahrhunderts herausgegebenen Apokryphen Evangelien unter dem Titel „Die Rache des Erlösers" zu lesen. Es wird hier erzählt, wie in den Tagen, da unter dem Kaiser Tiberius, dem Tetrarchen Herodes und dem Landpfleger Pontius Pilatus Christus den Juden überantwortet und gekreuzigt ward, ein Unterkönig des Tiberius, Namens Titus, in Aquitanien in der libyschen Stadt Burdigala regierte. Dieser hatte eine krebsartige Wunde am rechten Nasenflügel, welche sein Antlitz bis zu dem Auge hinauf entstellte. Zu ihm kommt aus Judäa Nathan, der Sohn des Naum, ein reisender Ismaelit. Dieser ist auf dem Wege zu dem an den neun Arten der Lepra erkrankten Tiberius, wird aber durch den Nordwind nach Libyen (sic!) verschlagen und nach Strandrecht gefangen genommen. Von dem kranken Titus verhört, erklärt Nathan, dem Titus und dem Tiberius hätte der von den Juden gekreuzigte Wundertäter Emanuel helfen können, wenn er am Leben geblieben wäre. Da Titus seinen Glauben an dem auferstandenen Erlöser bekennt, fällt der Gesichtskrebs ab. Titus lässt sich taufen und schwört Rache an den Feinden Christi. Mit Hilfe Vespasians, des Statthalters von Gallicia, der nach einer anderen Erzählung durch den Glauben an Christi Wunderkraft von den Wespen befreit worden ist, die seit seiner Jugend in seiner grossen Nase nisteten, belagert nun Titus Jerusalem. Archelaus (Herodes, nach anderer Version) stürzt sich in sein Schwert. Nach siebenjähriger Belagerung töten sich 12 000 Mann der Besatzung. Die Vierfürsten ergeben sich mit dem Reste. Die Juden werden gesteinigt oder verkehrt gekreuzigt oder als Kriegsgefangene verteilt in vier Losen, wie es mit den Kleidern des Herrn geschehen war. Und weil sie einst den Herrn um 30 Silberlinge verschachert hatten, so kommen Vespasian und Titus dahin überein, dass sie je 30 Juden um einen Silberling hergeben wollen. Darauf nehmen die Römer den Pilatus gefangen und sperren ihn ins Gefängnis, wo er von viermal vier Soldaten ständig bewacht wird. Nach einer Variante der Erzählung wird er in einem eisernen Käfig nach Damaskus verbracht, dort in der eben beschriebenen Weise verwahrt und von vierundvierzig Soldaten bewacht. Auf die Botschaft von der Eroberung Jerusalems schickt Tiberius seinen Diener Volusianus nach Palästina, der den Pilatus verhört und des Todes würdig findet, ihn aber im Gefängnis zu Damaskus

1) C. v. Tischendorf, Evangelia apocrypha, Leipzig 1853 p. 433: 'Mors Pilati'; p. 448: 'Vindicta Salvatoris' = 2. Aufl. 1876 p 456 und 471.

lässt und dem Kaiser darüber Bericht erstattet, dass die Strafe an den gottlosen Juden vollzogen worden sei.

Aber nicht nur von dem Ende, sondern auch von den Anfängen des Pilatus[1]) wusste man im Mittelalter Sagenhaftes zu berichten, und gerade diese Züge bringen ihn der Schweiz auffällig nahe. Nach einer lateinischen Prosaerzählung aus dem 12. Jahrhundert, die in französischen Versnovellen und deutschen Volksbüchern mehrfach wiederkehrt und auch in die Legenda aurea Aufnahme fand, war der spätere Landpfleger von Judäa der uneheliche Sohn eines sternkundigen Königs von Mainz, der bald Tyrus, bald Atus heisst und in Forchheim oder in Berleich zu Hause sein sollte. Er jagte in der Nähe von Babenberg, als er aus den Sternen erkannte, dass ein Kind, das von ihm in dieser Nacht erzeugt würde, zu den höchsten Dingen berufen sei. Der König lässt sich daher, da seine Gemahlin ferne ist, von seinen Jagdgefährten eine Jungfrau, Namens Pila, die Tochter eines Müllers der Gegend, zuführen und erzeugt mit ihr einen Sohn. Die Mutter schickt diesen, als er erwachsen ist, an den Hof seines Vaters. Dort tötet er im Streit seinen Bruder, den rechtmässigen Sohn des Königs und wird zur Strafe als Geissel nach Rom geschickt. Dort erschlägt er einen englischen Fürstensohn Paynus oder Paginus und wird zur Strafe nach Pontus geschickt, welches Land er bezwingt. Daher sein Beiname Pontius. Pilatus heisst er nach seiner Mutter und seinem Vater oder nach anderer Version seinem Grossvater, dem Müller. Von Pontus beruft ihn Herodes als Mitregenten nach Palästina. Er verdrängt bald den Herodes und wird selber Landpfleger. Es folgt dann das Auftreten Christi und das Verhältnis des Pilatus zu ihm, und das Ende des Pilatus, wie wir es oben nach der goldenen Legende und dem damit übereinstimmenden Evangelium des Nikodemus erzählt haben.

Dass in diese Erzählung Züge aus der antiken Cyruslegende und der Karlssage verwoben sind, ist klar, braucht aber hier nicht näher auseinandergesetzt zu werden. Dagegen erübrigt uns noch der Beweis, dass diese Erzählungen von den Anfängen, den Sünden und der Strafe des Pilatus auch wirklich in der Schweiz verbreitet und gekannt waren. Dieser Beweis ist aber leicht zu führen.

In Spuren (einer Handschrift in Strassburg, die 1870 verloren gegangen ist, und einer noch erhaltenen Münchener Handschrift) lässt sich diese Erzählung bis ins 12. Jahrhundert hinauf verfolgen. Dagegen müssen Ansätze dazu schon 100 Jahre früher existiert haben; denn die Chronik von Petershausen[2]), welche von 976—1249 reicht, erzählt zum Jahre

1) Der in einer Handschrift des Prosakommentars zu Conrad von Viterbos Speculum regum erhaltene Liber de ortu Pilati wird hier zitiert nach den MG. Ser. 22, 71 gegebenen Auszügen.

2) Die Chronik von Petershausen bei Konstanz ist u. d. T. 'Casus Monasterii Petrishusensis' von Mone in der Quellensammlung der Badischen Landesgeschichte 1, 137 und von O. Abel und L. Weiland in den MG. Scr. 20, 621—683 herausgegeben worden.

1077, es habe damals das Volk Lieder von dem Herzog Rudolf gesungen, als ob der andere Pilatus wieder gekommen wäre. Sie weiss auch, dass Pilatus in Forchheim geboren sei. Ausführlich sind diese Erzählungen niedergelegt einerseits in dem 'Fabularius' des Züricher Kantors Conrad von Mure[1]), welcher am 14. August 1273 in der Handschrift abgeschlossen und um das Jahr 1476 zu Basel bei „Berchtold Ruppel von Hanau, Knecht des Magister Guttenberg" gedruckt wurde, andererseits in einem deutschen Volksbuche[2]), das uns in einer Züricher Handschrift des 15. Jahrhunderts vorliegt und von S. Singer 1889 in der Bibliothek des Literar. Vereins in Stuttgart herausgegeben worden ist. Aus dieser oder einer ähnlichen Quelle ist auch die Bilderserie mit Text des Luzerner Stadtschreibers Johannes Fründ[3]) von etwa 1440 geflossen, von welcher wir unten zu sprechen haben werden.

Aus dem Vorhergehenden geht mit Sicherheit hervor, dass die Pilatussage nicht vor dem 13. Jahrhundert mit der inneren Schweiz in Verbindung gebracht wurde und dass die Einwanderung aus Italien erfolgte. Aber auf welchem Wege? Man hat bisher angenommen, dass das auf dem Umweg über Frankreich geschehen sei, und die Erwähnung von Vienne und Lausanne scheint für den Weg von Westen her zu sprechen. Dennoch ist es mir wahrscheinlicher, dass die Pilatussage von Süden her über die Alpenpässe nach der Schweiz und eher nach Zürich als nach Luzern gelangt sei, in dessen Nähe sie später lokalisiert erscheint. Meine Gründe sind folgende. Magister Conrad von Mure, der ein für seine Zeit sehr belesener und literarisch vielseitig tätiger Mann war, bietet in seinem alphabetischen „Repertorium auserlesener Wörter aus der Rhetorik, Poesie und Geschichte mit treuer Erzählung derjenigen Dinge, welche in diesen Wörtern doppelte Bedeutung haben" neben vielen antiken Mythen auch die Legende von Pilatus in grosser Ausführlichkeit und in einer von den oben charakterisierten Quellen in manchen Einzelheiten unabhängigen und dadurch um so interessanteren Form. So legt er Gewicht auf den Konflikt des Pilatus mit Herodes und betont, dass die Auslieferung Christi an die Juden der Preis der Aussöhnung zwischen den beiden gewesen sei. Nach seiner Darstellung herrschen Vespasian und Titus gleichzeitig und ge-

1) Der sogen. 'Fabularius' des Conrad v. Mure liegt nur einmal gedruckt vor u. d. T. 'Repertorium vocabulorum exquisitorum' etc. ohne Kustoden, Signatur, Seitenzahl und Initialien in einem Basler Wiegendruck von etwa 1476, 147 Bl. in fol. Ich benutzte ein auf der Stadtbibliothek in Bern liegendes Exemplar.

2) A. Bachmann und S. Singer, Deutsche Volksbücher aus einer Züricher Handschrift des 15. Jahrh. 1889 (Bibliothek des Literar. Vereins in Stuttgart 185). Das Ende des Pilatus ist da erzählt S. 361f., eine andere Version S. 358.

3) Die nicht edierte Bilderchronik Fründs ist beschrieben in der auch für mehrere andere Notizen über Pilatus lehrreichen Abhandlung von J. L. Brandstetter, Die Namen Bilstein und Pilatus (in der Festschrift zur Eröffnung des neuen Kantonsschulgebäudes in Luzern, 1893) S. 12 des Sonderabdrucks.

meinsam, der erste im Occident, der zweite im Orient. Beide werden von Krankheit geheilt, Vespasian von den Wespen in seiner Nase, weil er bei dieser Nase geschworen hat, den Tod Christi an den Juden zu rächen, Titus vom Aussatz durch das Tuch der hl. Veronica. Sie sind es auch, welche den Pilatus bestrafen. Darüber erzählt der Kantor Conrad: „Auf den Rat des Titus zitierte Vespasianus den Pilatus, der sich im Bewusstsein seiner Schuld mit einem Messer entleibte. Sein Leichnam wird in die Rhone nahe bei der Stadt Vienne geworfen. An dieser Stelle wird die Schiffahrt gefährdet. Die erschreckten Bewohner von Vienne wenden sich an die von Lyon um Rat. Der Leichnam des Pilatus wird im Flusse aufgefunden und in die Alpen nach dem Septimer geschafft, wo er noch spuken soll. Denn sowie man den Pilatus nennt oder ruft, entsteht dort ein heftiger und lärmender Streit des Landpflegers mit seinem alten Feinde Herodes.“ Diese Erwähnung des Septimer ist in mehr als einer Hinsicht merkwürdig.

Der Septimer erscheint als ein gebräuchlicher Pass seit 895; zur Zeit, wo der Singmeister Conrad sein Fabelbuch schrieb, existierte ein Hospiz des hl. Petrus auf der Höhe des Passes, und 100 Jahre später legte ein Bischof von Chur eine zum Teil fahrbare Strasse über den „Settmerberg“ an. Es lässt sich also gar wohl denken, dass Säumer die Sage von dem in einem Bergsee hausenden Gespenst des Pilatus, die in Italien allerdings erst im 14. Jahrhundert nachweisbar, aber dort wie der Rest der Sage einheimisch ist, in und über die Alpen gebracht hätten. Nicht allzu grosses Gewicht möchte ich auf folgenden Umstand legen. Ein Maiensäss auf der Bergellerseite des Passes oberhalb Maloja am Inn, der dem Lunghinersee entfliesst, heisst heute noch Pila, und Aqua di Pila soll einst ein vom Septimer kommender Zufluss des Sees geheissen haben. Solche Namen sind ja sonst wegleitend für die Geschichte der Sagenwanderung, aber sie können eben auch, wenn schon vorher vorhanden, Anlass zu willkürlicher Lokalisierung der Sage gegeben haben. So hat das Vorkommen von Ortsnamen wie Pilat oder Pilatte und Pons oder Ponsaz in der Gegend von Vienne und Lyon auf die Verbreitung, wenn nicht auf die Entstehung der Pilatuslegende in dieser Gegend nachweisbar eingewirkt.

Weil zu Nus im Aostatal, also auf dem Weg zum kleinen St. Bernhard, ein aus der Mitte des 12. Jahrhunderts stammendes „Château de Pilate“ existierte, entstand dort die Lokaltradition, dass Pilatus auf seinem Wege nach Vienne sich bei einem ihm befreundeten Senator aufgehalten habe. Wo ein Ort Ponza, Imponzo u. dgl. in Kalabrien, Friaul usw. vorkommt, soll Pontius Pilatus geboren sein. Nicolas Chorier, dem wir die reinlichste Kenntnis der Altertümer des Dauphiné so gut verdanken wie das unsauberste Buch über die „Geheimnisse der Liebe“ (es geht unter dem Namen des Meursius), bezeugt 1661, dass im Mittelalter die Städte Lyon

und Vienne sich um die Ehre stritten, der Geburtsort des Pilatus zu sein. Und noch im Mai 1767 wurde dem Elsässer Adjunkten Oberlin, wie Schlözer[1]) in seinem Briefwechsel erzählt, bei St. Vallier an der Rhone zwischen Lyon und Vienne ein Schloss des Pilatus gezeigt. Dergleichen ortsetymologische Spielereien beweisen also nicht viel, und ebenso konnte jeder sogen. Hagelsee, deren es in der Schweiz unzählige gibt, zu dem Namen des Pilatus gelangen. So gibt es einen Lago di Pilato in der Valle Bavona im Tessin[2]), aber wir wissen nicht, wann der Name dort zuerst auftritt, und da das Maggiatal mit seinen Verzweigungen zu der „ennetbirgischen Vogtey Lugarus" gehört, welche den acht alten eidgenössischen Orten unterstand, so kann der Name ebensogut aus der Innerschweiz als aus der Lombardei dorthin gelangt sein.

Immerhin ist aber die Beweiskraft des Namens Septimer bei Conrad von Mure wesentlich grösser als die der eben besprochenen Ortsnamen. Denn er liegt auch der Tradition bei dem Fortsetzer des sog. Minoriten Martin[3]), der „Goldenen Legende", dem „Evangelium des Nikodemus" und dem Buch „von den Anfängen des Pilatus" zugrunde. Nach diesen Erzählungen wird der Leichnam „auf einem ungenannten Berge in einen tiefen Brunnen, wo noch jetzt ein schrecklicher Pfuhl ist," geworfen. Dann schreitet die Lokalisierung weiter zu der Bezeichnung „in den Alpen auf einem hohen Berge, der von anderen Bergen umgeben oder einer von sieben Bergen ist und davon seinen Namen hat, wird der Leichnam in einen unreinen Pfuhl geworfen." Conrad von Mure scheint übrigens den Namen „Septimus" dem „Leben des Pilatus", das in einer Münchener Handschrift des 12. Jahrhunderts erhalten ist, entnommen zu haben.

Wenn wir das Vorhergehende zusammenfassen wollen, so können wir etwa sagen, dass am Ende des 13. Jahrhunderts die ursprünglich stadtrömische Sage von der Verdammnis des Pilatus in der Schweiz im Westen in der Gegend von Lausanne, im Süden am Septimer lokalisiert und in dieser Form in Zürich wohl bekannt war. Von Luzern ist in der Legende nirgends die Rede. Dieser Schritt wird erst im 14. Jahrhundert getan, zu gleicher Zeit, wo in Italien die Kunde von einem dämonischen See bei Norcia sich verbreitet.

Zu dem an den italienischen Pilatussee sich anknüpfenden Sagenkreis, welcher die schweizerische Gegend erheblich beeinflusst hat, müssen wir nun übergehen. Der erste, welcher davon spricht, ist der 1362 ver-

1) A. Schlözer, Briefwechsel (Göttingen 1780) 4, 49.

2) Bollettino storico della Svizzera italiana 11, 92 (1889).

3) Der sog. Minorit Martin schrieb in Schwaben um 1290. Seine Nachrichten sind bis 1350 fortgesetzt von einem anderen Minoriten, der gewöhnlich Hermann, in Meuschens Ausgabe der Flores temporum s. chronicon universale (Leiden 1743) Hermannus Gygas heisst. Nur in dieser interpolierten Fassung steht die obenerwähnte Nachricht: die kritische Ausgabe der Flores temporum in den MG. Scr. 24, 226 enthält nichts über Pilatus.

storbene Benediktinermönch Pierre Bersuire[1]) in seinem Reductorium morale. Nach ihm liegt im Apennin bei Norcia ein See, nur den Nekromanten zugänglich, die hier ihre Bücher dem Teufel weihen gehen. Den in dem See hausenden Dämonen wird jährlich von der Stadt Norcia ein Verbrecher zum Opfer dargebracht, damit sie Stadt und Land mit Unwetter verschonen. Bersuire hat dies von einem Bischof gehört, er weiss auch, dass der Zugang zum See mit Mauern verwahrt und von Wächtern gehütet wird, welche die Nekromanten von ihrem teuflischen Beginnen abhalten sollen. Im Dittamondo spricht Facio degli Uberti[2]), der um 1367 starb, von einem Berg des Pilatus und einem dämonischen See, wohin diejenigen gehen, welche gleich Simon dem Magier ihre nekromantischen Bücher vom Bösen weihen lassen wollen, woraus Ungewitter entstehen; deshalb werden seine Zugänge bewacht. Dass unter dem Monte di Pilato der bei Norcia gemeint sei, bemerkt ausdrücklich der Kommentator des Dittamondo, Guglielmo Cappello. Aber noch im 14. Jahrh. erscheint der Pilatussee bei Luzern als Schauplatz ganz ähnlicher Vorgänge. Um 1384 berichtet die Konstanzer Weltchronik[3]): „Tiberius tet auch Pylato gar we als lang, bisz er sich selber ertotet und in den See bei Luzern geworfen ward." Diese Chronik schöpft aus der älteren des Minoriten Martin, nennt aber den „See bei Luzern" auf eigene Faust. Dass nicht der grosse Vierwaldstättersee, sondern der kleine auf der Bründlialp gemeint ist, geht aus dem gleich zu schildernden Vorgang hervor. Am Sonntag nach S. Laurentius des Jahres 1387 mussten vor Schultheiss und Rat der Stadt Luzern die Kleriker Johannes Machofried von Gengenbach, Johannes Brunollwer von Ueberlingen, Nicolaus Bruder von Thurgau, Ulrich Gürtler von Lenzberg, Rudolf Nitwe und Johannes Rathsinger, beide von Luzern, Urfehde schwören wegen der Gefangenschaft, in die sie gelegt worden waren dafür, dass sie versucht hatten den Gipfel des Frakmont und den Pilatussee zu ersteigen.[4]) Man beachte, dass hier, wie noch lange nachher, der Berg selbst, auf dessen westlichem Abhang und tief unter dem Gipfel der berüchtigte See liegt, nicht Pilatus, sondern Frakmont heisst. Dieser Name scheint von der zackigen Form

1) Pierre Bersuire, Reductorium morale lib XIV. cap. 30. Dieser noch ungedruckte Traktat wird hier zitiert nach Arturo Graf, Miti, leggende e superstizioni del medio evo 1893 2. 141—66: „Un monte di Pilato in Italia." Aus dieser Quelle haben alle geschöpft, die in neuerer Zeit sich mit der Pilatussage beschäftigt haben. Die Stellen aus P. Bersuire stehen S. 150 und 162.

2) Facio degli Uberti, Dittamondo l. III, cap. 1. Das mir nicht zugänglich gewordene Werk, eine fingierte visionäre Reisebeschreibung, wird hier zitiert nach Graf 2. 151.

3) Konstanzer Weltchronik aus dem Ende des 14. Jahrh. hsg. von Th. v. Kern in der Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-, Altertums- und Volkskunde von Freiburg, dem Breisgau und den angrenzenden Landschaften 1 (1867—69) S. 179—265; siehe bes. S. 207—10.

4) Der betreffende Ratsbeschluss ist (mit dem Datumfehler 1307 statt 1387) erstmals gedruckt bei Cappeller, Pilati Montis historia (Basel 1767) p. 9.

des Massivs abgeleitet, haftet aber an zwei Alpen auf der Nord- und Südseite des Pilatusberges.[1]) Schwieriger zu verstehen ist der Vorgang selbst. War es blosse Neugierde, wie man bisher angenommen hat, welche diese Kleriker, die in der Mehrzahl von auswärts kamen, antrieb, auf den berüchtigten Berg zu gehen? Und warum ward dieser Versuch mit harter Strafe geahndet? Wir werden später sehen, dass ein päpstliches Verbot, den See von Norcia zu nekromantischen Zwecken zu besuchen, schon in diese Zeit hinaufreicht, und dass die weltliche Obrigkeit sich bemühte, diesem Verbot Nachachtung zu verschaffen. Etwas Ähnliches setzen wir für Luzern voraus, wozu uns die grosse Ähnlichkeit der Vorgänge auch im einzelnen das Recht zu geben scheint. Diese nimmt im 15. Jahrhundert beständig zu. In der Schweiz konzentriert sich die Sage auf die Umgegend von Luzern, in Italien auf die von Norcia, und bald werden die beiden Pilatusseen miteinander verglichen.

Ein aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts stammendes Passionale in deutschen Versen von Johannes Rothe[2]) weiss, dass der Leichnam des Pilatus zuerst in den Rodan geworfen, dann bei Lausanne begraben, schliesslich in einem Sumpf auf dem Gipfel eines hohen Berges, zwei oder drei Meilen von Konstanz, nahe dem Rhein, im Gebiet des Herzogs von Österreich versenkt worden sei. Man kann sich darunter trotz der unklaren Topographie kaum etwas anderes denken als den „See bei Luzern“ der Konstanzer Weltchronik. Um die gleiche Zeit verlegt auch der Prosakommentar zum 'Königsspiegel' des Gottfried von Viterbo[3]) den Begräbnisplatz des Pilatus in einen „Sumpf in den Bergen um Lausanne bei Luzern“. Der mit der Schweiz ziemlich vertraute Verfasser des Kommentars (er kennt auch Bern und den alemannischen Namen Wiflisburg für Aventicum) fügt seiner Erzählung über den Pilatussee die Bemerkung hinzu: „Es ist gewiss, dass, so oft irgend ein Mensch etwas, wenn auch noch so kleines, in den See wirft, daraus sogleich Stürme, Hagel, Blitz und Donner entstehen. Deshalb sind Wächter aufgestellt, welche im Sommer hüten, dass kein Fremder hinaufsteige.“ Johannes Fründs Weltchronik[4]) von 1426 erklärt bündig: „Tiberius tet och Pilato vast we, also lang, untz er sich selber ertöte und in den Sew bi Lucerne geworfen ward.“ Fründ ist in Luzern geboren, hier und in Schwyz tätig gewesen und vertritt gewissermassen die Meinung des um den berüchtigten Berg herum wohnenden Landvolkes. Aber auch in Zürich und

1) Nach Brandstetter, Die Namen Bilstein und Pilatus 1893 S. 9.

2) Johannes Rothe, Passionale, hsg. von A. Heinrich in den Germanist. Abhandlungen Heft 26 (Breslau 1906).

3) Gottfried von Viterbo, Speculum regum, abgedruckt in MG. Scr. 22, 21—93 die hier zitierte Stelle über Pilatus steht p. 71.

4) Die handschriftliche Weltchronik des Johannes Fründ, eine Kopie der Konstanzer, liegt auf der Bürgerbibliothek in Luzern. Die hier zitierte Stelle ist abgedruckt bei Brandstetter 1893 S. 11.

Engelberg war man dieser Meinung. Das von uns öfters genannte deutsche Volksbuch über Pilatus, das im wesentlichen eine Übersetzung des Evangelium Nicodemi ist, aber auch aus dem ebenfalls lateinisch geschriebenen Pilatusbuch schöpft, liegt uns in vier Handschriften vor, einer Züricher, einer Münchener, einer von Freiburg i. B. und einer von Sarnen, alle aus dem 15. Jahrhundert stammend. In der Züricher Handschrift wird die Wanderung des toten Pilatus, die ja auch eine Wanderung der Sage ist, folgendermassen erzählt: „Do der Keyser hort, wie Pylatus tod was, do sprach er: Werlich, er kunt nit schamlicher tod sin. Und hies den schelmen slaipfen in die Tyber, die flüsset durch Rome. Do kamen die tüfel und fuorten in in die lüfte und wider in das wasser und entreinden mit (Lücke) erden, lüft und wasser und bewegten die wolken und die elementa, daz da wurden bliczgen und tonren und haglen, daz die lüte groz arbeit und schrecken liten. Do wurden die Römer ze rate und namen in uß dem wasser und schickten in zuo Vienne und hießen in da werfen in ein wasser, das da heisset der Rodan. Und do man in in den Roden gewarff, do fuor der tüfel mit im als vor, daz in die (Lücke) Vienne nit erliden möchten, und schickten in zuo einer Stadt, die heisset Losen, daz man in da sölte begraben. Do möchten die von Losen sin nit erliden und santen in uff daz Gebirge, daz da heisset die Alpen. Da stat in dem wild gebirg ein berg, der heisst Toricomus; da steht ein unreiner pfal [pfuol] uffen. Da wart der schelm in geworffen. Der berg ist umefangen mit siben grossen bergen. Da litt er noch hüt dis tages in aller tüfel namen, und wil man, daz da gar ungehür sig, und daz der tüfel noch hüt dis dags bösi spil mit in machin. Amen.“ Die Sarner Handschrift, die um 1478 von dem Lehrmeister Heinrich Kramer aus Zürich geschrieben, ins Frauenkloster zu Engelberg und bei dessen Verlegung nach Sarnen gekommen ist, hat folgenden interessanten Zusatz: „Das hatt der unrein böswicht wol verschult, und hatt man die selben gelegenheit gar in guotter huot, also das nieman dar uff komen getar by hocher buosse; wan so da ieman dar uff gienge dur wunders willen oder durch muottwillen, so wurde gar gros ungewitter von haglen und von tonren, das grosser schade da von keme, als dik beschechen ist; und die ummsessen und die landlüt umm und umm wit und nach die nemnent den berg Freckmünd oder Pylatusberg, und lit in der Eitgnosschaft zwo mil von Luzern oder darby.“ [1])

Wir finden also hier die Pilatussage endgültig lokalisiert und in ihren Hauptelementen ausgebildet. Die Folgezeit hat nur noch ausgeschmückt und erweitert, zum Teil auch entstellt und nicht Dazugehöriges

1) Diese Erzählung vom Ende und der Strafe des Pilatus ist nach der Sarner Handschrift [illegible] abgedruckt bei A. Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten. Luzern [illegible] S. [illegible]

hineingetragen. Dass aber diese Hauptelemente nicht einheimisch, sondern italienischer Herkunft sind, haben wir schon angedeutet und werden es im folgenden noch ausführlicher beweisen. Zuvor aber müssen wir noch einem Einwand begegnen, der aus den Namen Toricomus oder, wie er in den anderen Handschriften lautet Toritonius, Caratonimus oder Caratominus gegen unsere These, die Sage hafte ursprünglich am Septimer, hergeleitet werden könnte. Die Versuche, diese rätselhaften Namen zu deuten, die bisher gemacht wurden, haben zu keinem Resultat geführt; ich bin überzeugt, dass sie auf einem missverstandenen Wort der lateinischen Vorlage beruhen, kann das aber einstweilen noch nicht mit Sicherheit beweisen.

Verfolgen wir nun die Entwicklung der Pilatussage einerseits in der Schweiz, andererseits in Italien und die Geschichte ihrer Wechselbeziehungen weiter, so müssen wir zunächst auf die Bilderchronik[1]) eingehen, welche der Luzerner Stadtschreiber Fründ um das Jahr 1440 herum verfasst hat. Es sind dies 28 Federzeichnungen aus einem deutschen Manuskript, welches die Sage vom Schweisstuch Christi und die Geschichte der Belagerung Jerusalems durch Titus behandelte. Leider ist der Text dadurch bis auf ein kurzes Bruchstück verstümmelt und unleserlich gemacht worden, dass ein früherer Besitzer die Bilder ganz scharf ohne Rand aus dem Manuskript herausgeschnitten und dann als Zimmerschmuck auf Tapeten aufgeklebt hatte. Nur das Bruchstück auf der Rückseite des einzigen nicht aufgeklebten Bildes und die erklärenden Unterschriften der übrigen, die von einer Hand aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts stammen, erlauben uns den Schluss, dass Fründ zu seinem Text neben dem deutschen „Evangelium des Nicodemus“ noch eine andere Quelle benutzt haben muss, in welcher der Geschichtsschreiber Josephus und der Pabst Linus eine Rolle spielten und Velosianus durch Nicodemus ersetzt war. Auf einem der Bilder ist der an blutigem Schweisse leidende Tiberius abgebildet, auf einem anderen, wie Pilatus sich in sein Schwert stürzt. Aus der Abbildung ist nicht ersichtlich, wo und unter welchen Umständen dies geschieht. Dass aber Pilatus nun endgültig Besitz von dem nach ihm benannten See genommen hatte, beweisen folgende Notizen. Der aus seiner Parteinahme für Österreich gegen die Eidgenossen bekannte Zürcher Chorherr Felix Hemmerlin[2]) widmet in seinem zwischen 1444 und 1450 verfassten, 1497 zu Basel erstmals gedruckten politischen Pamphlet 'De nobilitate et rusticitate' dem Pilatussee und seiner Sage einen längeren Abschnitt: „Man muß wissen, daß auf dem Gebirge, welches gemeiniglich Fracmont genannt wird, im Bistum Konstanz, am Fuße dessen

1) Siehe oben S. 49, Anm. 3 und bei Brandstetter 1893 S. 12.

2) Felix Hemmmerlin oder Malleolus, De nobilitate et rusticitate dialogus (Basel 1497) cap. 32, Bl. CXXVI und seinen Tractatus exorcismorum Bl. LXXIX.

die Stadt Luzern mit einem grossen See liegt, drei andere Seen auf dem Gipfel des Berges sich befinden, unter denen einer rund und von der Breite einer Juchart gewöhnlich Pilatussee genannt wird. Seit Menschengedenken bleibt er immer gleich und von gleichem Umfang. Wenn ein Mensch hinzutritt und schweigt und das Wasser weder mit einem Worte noch mit einer Handlung stört, so mag er ungeschädigt davonkommen. Wenn er aber irgend welche Worte vorbringt und besonders wenn er den Pilatus nennt oder irgend einen auch noch so kleinen Gegenstand ins Wasser wirft oder dieses berührt oder aufrührt, dann entsteht auch bei heiterstem Himmel ein sehr starkes Unwetter in den Wolken[1], und es folgen Hagel, Schnee und Regengüsse, welche die am Fuße des Gebirges liegenden Länder zu überschwemmen drohen; ja wie die Erfahrung lehrt, oft tatsächlich die umliegenden Äcker und Wiesen und sogar viele Teile der obgenannten Stadt zerstören. Und wenn ein Pferd, Rind oder anderes Tier dem See sich naht, hinein- und heraustritt, so entsteht daraus kein Schaden. Deshalb werden beständig Wachen an den Aufstieg zum Berge geschickt, damit nicht durch hinzutretende Menschen Schaden angerichtet werde." Ob aber solche Hagelwetter künstlich oder natürlich oder als Strafe Gottes entstehen, will Hemmerlin Berufeneren zu entscheiden überlassen. Er kennt die Nachrichten, welche die „Goldene Legende" in dem Abschnitt von der Passion unseres Herrn über den Tod und die Strafe des Pilatus geben, und meint fälschlich, dass damit der Pilatusberg und -see bei Luzern gemeint seien. Dann fügt er die für uns wichtige Notiz bei: „Es ist mir bekannt, dass in den Alpen zwischen Bologna und Pistoja nahe dem Castell Sambuco ein ähnlicher Berg und ein See sich befinden, welche die nämliche Eigenschaft besitzen, Unwetter hervorzurufen." Wir werden auf diese Anspielung unten mehrfach zurückkommen müssen, wollen aber hier vorausnehmen, dass Hemmerlin seine Kenntnis des Pilatussees bei Norcia seinem Aufenthalt in Bologna um 1420 am Hof des Papstes Johann XXIII. verdankt, ebenso wie seine Kenntnis der Sibyllengrotte. Man braucht sich daher über die Übereinstimmung der Sagenzüge an beiden Orten nicht zu verwundern.

Viel weniger bestimmt und ausführlich drückt sich über diese Sache der Dekan des Benediktinerklosters Einsiedeln, Albrecht von Bonstetten[2]), 1480 in seiner dem König Ludwig XI. von Frankreich dedizierten 'Beschreibung der oberdeutschen Eidgenossenschaft' aus. Im deutschen Texte lautet die an Luzern geknüpfte Notiz folgendermassen: „Die spiez des Frackmont sind da nach und werdent einer grossen höhe gesechen, uf die in eim sewly der verdampnote Poncius [soll] besweren sin. Man redet deshalben, der gedacht berg in gemeinrem namen Pilatusberg

1) Über diesen Glauben vgl. Sébillot, Folklore de France 1, 243 2, 223, 372, 464 }

2) A. v. Bonstetten, Superioris Germaniae confoederationis descriptio, abgedruckt in Quellen zur Schweizer Geschichte 13, 236 und 257

geheyssen wirt." Im Anschluss an Bonstetten nennt der Mailänder Balcus[1]) in seiner um 1500 verfassten Descriptio Helvetiae den See des Pilatus und den Frakmont, ohne der Sage zu gedenken, die in Luzern lebendig blieb. Denn ein Heidelberger Franziskaner[2]), der 1481 über Luzern und den Gotthard nach Italien und dem heiligen Lande zog, notierte in seinem Tagebuche: „Am Dienstag, den 18. des September betraten wir, von Basel kommend, die Stadt Luzern, bei der ein sehr hoher Berg ist, dessen Namen ich nicht behalten habe, aber er ist beständig ziemlich mit Schnee bedeckt. Und auf dem Gipfel dieses Berges ist ein sehr tiefer See, in welchen, wie mir glaubhafte Männer dieser Stadt berichteten, der ungerechte Richter und Landpfleger Pilatus geworfen wurde, der in diesem See seit vielen Jahren und von vielen angesehenen Männern am Karfreitag schwimmend gesehen wurde. See und Berg werden sorgfältig bewacht auf Befehl der Bürger von Luzern, damit keiner ohne ihre Erlaubnis den Berg ersteige oder etwas in den See werfe; denn sonst entstehen daraus für Stadt und Land verderbliche Ungewitter."

Es ist auffällig, dass in allen diesen Schilderungen (nur die Sarner Handschrift des Volksbuches macht davon eine Ausnahme) der luzernische Pilatussee auf die Spitze des Berges verlegt wird, während er sich tatsächlich sehr weit unten befindet. Das kommt meines Erachtens zum guten Teil von der Lage des Hexensees von Norcia her, zu dem wir nun wieder übergehen wollen.

Wir besitzen über diesen aus dem 15. Jahrhundert eine Reihe von Berichten, welche beweisen, dass er sehr populär war und häufig aufgesucht wurde. Von Luigi Pulci[3]) freilich, der in seinem vor 1488 gedruckten Morgante maggiore behauptet, auf dem Sibyllenberg gewesen zu sein und in seinem Herzen noch den Hoffnungsfunken hegt, dessen „verzauberte Wasser" wieder zu sehen, ist es dennoch fraglich, ob er den Pilatussee, der an einem dem Sibyllenberge gegenüberliegenden Berge sich befindet, wirklich selbst gesehen hat. Auch der Predigermönch Bernardino Bonavoglia[4]), der auf der Kanzel zu Foligno die Gläubigen vor dem Besuch des verrufenen Sees warnen zu müssen glaubte, kennt ihn nur von Hörensagen. Dennoch verdient sein Bericht Glauben wegen seines Inhaltes und der Autoritäten, die er anführt. Bruder Bernardino weiss zu erzählen, der Leichnam des Pilatus sei einst von den Teufeln auf einem Ochsenwagen zum See geschafft worden. An diesen Ort kommen

1) Balci Descriptio Helvetiae ist in den Quellen zur Schweizer Geschichte 6, 77—93 abgedruckt. Die Stelle über den Pilatussee steht S. 87.

2) Der, wie es scheint, sonst nirgends veröffentlichte Reisebericht ist nach einem Brief von Prof. Sollwerk an Th. v. Liebenau im Bollettino storico della Svizzera italiana 14, 4 (1892) auszugsweise mitgeteilt.

3) Luigi Pulci, Il Morgante maggiore, Canto 24, v. 112—3.

4) Bernardino Bonavoglias Predigt ist nicht gedruckt und wird hier nach Gra 2, 152 und 163 zitiert.

aus nahen und fernen Gegenden die Nekromanten, um ihre Zauberbücher vom Teufel weihen zu lassen. Der dabei übliche Hokuspokus wird genau beschrieben. Ein solcher Zauberlehrling erhält einmal auf seine Beschwörung die Antwort, der von ihm gewünschte Teufel sei in Geschäften nach Ascoli gegangen. Verwundert unternimmt er selbst die Reise nach Ascoli, um zu erfahren, was daran wahr sei. Er gelangt zu einem Minoritenkloster, wo ihm der ehrwürdige Bruder Savinus de Campello mitteilt, dass in der Tat in der vorhergehenden Nacht der Satan in Ascoli sein böses Werk vollbracht habe usw. Von diesen noch problematischen Erzählungen wollen wir zu dem Reisebericht übergehen, den Antoine de la Sale[1]) über seinen Besuch bei dem See von Norcia erstattet hat.

Der französische Edelmann dieses Namens ist den Literarhistorikern wohl bekannt. Man weiss, dass er den trotz mancher ermüdenden Längen interessanten Ritterroman 'Le petit Jehan de Xaintré' geschrieben hat. Kein geringerer als Gaston Paris hat ihm zugetraut, dass er auch das leichtfertige, aber sehr lustige Buch: „Les quinze joyes de mariage" geschrieben und zu den „Cent Nouvelles Nouvelles du bon roi Louis XI" einige der riskiertesten Beiträge geliefert und die Redaktion des Ganzen besorgt habe. Diese letzteren Autorschaften hat man neuerdings lebhaft bestritten, und die pikante Frage ist noch nicht gelöst. Aber wenn Antoine auch dieses Verdienst nicht zukommen sollte, so müssen wir ihm doch für die Beiträge, die er zu unserer Kenntnis der Pilatus- und der Tannhäuserlegende beigesteuert hat, dankbar sein. Dass man erst in neuester Zeit auf diese aufmerksam geworden ist, kommt davon, dass sie in einem sonst für moderne Leser ungeniessbaren Werk versteckt sind. 'La Salade' nannte Antoine de la Sale den Traktat über ritterliche Erziehung, den er in den Jahren 1438—42 für seinen Zögling Jean d'Anjou, Sohn des König René von Neapel verfasst hat. Den bizarren Titel der im übrigen dürftigen historisch-moralischen Kompilation hat Antoine gewählt, teils mit Rücksicht auf seinen Familiennamen, teils, wie er sagt, „pour ce qu'en la salade se mettent plusieurs bonnes herbes". Zu diesen guten und schmackhaften Kräutern gehört nun in erster Linie der Abschnitt „Du mont de la Sibille et de son lac et des choses que je y ay veu et oy dire ou gens du pais". Der Autor war 35 Jahre alt und schon längere Zeit in Italien tätig, als es ihm im Mai 1420 einfiel, diese Stätten zu besuchen, von deren seltsamen Wundern er schon in früher Jugend gehört hatte. Einen Auszug seines Reiseberichtes, dessen voller Reiz leider in der Übersetzung verloren geht, bringen wir hier, den anderen später im Anschluss an die dritte der von uns zu besprechenden Gegenden. Antoine beginnt:

[1]) Die den Pilatusberg und -see betreffenden Abschnitte aus Antoine de la Sales 'Salade' sind peinlich genau abgedruckt bei A. Soederhjelm, Antoine de la Sale et la [illegible] (Mémoires de la société néo-philologique à Helsingfors 2, 189[illegible]) [illegible].

„Erstens werde ich vom Berg des Sees der Königin Sibylle sprechen, welchen einige den Berg des Sees des Pilatus nennen, weil im Gebiet des Herzogtums Spoleto und der Stadt Norcia, wo Berg und See liegen, man sich erzählt, dass, als Titus, Sohn des römischen Kaisers Vespasian, die Stadt Jerusalem zerstört hatte, was, wie einige sagen, aus Rache für den Tod unseres Herrn Jesu Christi geschah (und weil unser Herr für 30 Silberlinge verkauft wurde, sagen sie, liess Titus 30 Juden um einen Silberling verkaufen), auf der Rückkehr nach Rom er den Pilatus gefangen mit sich führte, der zu dieser Zeit Befehlshaber für das römische Volk in Jerusalem war. Und vor den Augen des ganzen Volkes liess er ihn sterben, nicht weil Pilatus je unseren wahren Heiland Jesum Christum verurteilen wollte, sondern weil er seine Pflicht nicht getan hatte, jenen vor dem Tode zu bewahren. Und dies ist die Erzählung der Leute dieses Landes. Auch sagen die Leute, als Pilatus sah, dass er sein Leben nicht retten könne, bat er um eine Gnade, die ihm gewährt wurde, nämlich, dass sein Leichnam auf einen von zwei Paar Büffeln gezogenen Karren geworfen und dahin gefahren würde, wohin es den Tieren belieben würde zu gehen. Der Kaiser, verwundert über diese Bitte, liess den Wagen verfolgen. Die Büffel gingen stracks vorwärts bis zu dem See, warfen hier den Wagen um und stürzten den Leichnam des Pilatus in den See mit einer Eile, als ob man sie mit Schlägen verfolgte. Aus diesem Grunde nennt man ihn den See des Pilatus; andere nennen ihn den See der Sibylle, weil der Berg der Sibylle davor liegt und sich anschliesst, nur dass ein kleiner Bach dazwischen fliesst.“ — Ich übergehe die genaue Topographie des Gipfels, die beweist, dass Antoine oben gewesen ist, also auch den See wirklich gesehen hat. Von diesem berichtet er: „Die Leute behaupten, der See sei unergründlich, nach meiner Schätzung hat er den Umfang der Stadt Saumur. In der Mitte ist eine kleine Felseninsel, die einst ringsum gemauert war, wovon man noch an mehreren Stellen die Fundamente sieht. Vom Lande auf diese Insel führte einst eine gepflasterte Strasse, die aber verschwunden ist. Sie wurde zerstört, damit die Nekromanten nicht mehr auf die Insel gelangen und hier ihre Bücher weihen lassen könnten. Auch wird die Insel von den Leuten des Landes streng bewacht; denn wenn jemand heimlich hinkommt und hier die Kunst des bösen Feindes ausübt, so bricht ein Unwetter über die Gegend herein, das alle Früchte und Güter zerstört. Wenn deshalb die wachehaltenden Leute hier jemand finden, so bereiten sie ihm einen schlechten Empfang. Vor noch nicht langer Zeit wurden zwei Männer gefangen genommen, von denen der eine Priester war. Dieser wurde in die Stadt Norcia geführt und dort gemartert und verbrannt, der andere wurde gevierteilt und in den See geworfen von denjenigen, die ihn gefangen hatten. Aber wenn jemand Lust hat, den See zu besuchen mit aller Sicherheit für seine Person, so muss er sich an die Behörden der genannten Stadt

wenden, welche ihm gerne Erlaubnis und Geleit zum Besuche geben, wenn er sich als Ehrenmann ausweist."

In dem später zu besprechenden Bericht über seinen Besuch der Sibyllengrotte notiert Antoine de la Sale noch, dass „der Papst Innocenz VI., 1352—62, alle diejenigen exkommunizierte, welche ohne Erlaubnis bei dem Pilatussee gewesen waren und nicht Absolution für diese Sünde nachsuchten. Der nämliche liess den auf die Insel führenden Dammweg durchstechen wegen der Nekromanten, die ihn zu benutzen pflegten." Diese Massregeln sind wohl für das Luzerner Verbot von 1387 vorbildlich gewesen. Dass aber die unerlaubten Besuche des Sees bei Norcia damit doch nicht aufhörten, geht aus mehreren Beobachtungen hervor, von denen die folgende für unsere These von Bedeutung ist.

Der Dominikaner Leandro Alberti[1]) zitiert in seiner 1550 erschienenen und unserem Conrad Gesner wohlbekannten 'Beschreibung von ganz Italien' in dem Abschnitt über den Bezirk Ancona eine Erzählung des Dominikaners Razzano von Palermo, der 1492 als Bischof von Lucera starb, von einigen in der Magie erfahrenen Deutschen, welche, von der allgemeinen Sage angelockt, mit grossen Kosten hergereist waren, um sich im See ihre Bücher vom Teufel weihen zu lassen, sich aber in ihren Hoffnungen schmählich betrogen sahen. Nicht besser wäre es wohl Benvenuto Cellini[2]) ergangen, wenn er den ihm im Coliseo zu Rom von einem sizilianischen Nekromanten eingegebenen Plan, den See von Norcia zu besuchen, ausgeführt hätte. Unter den Deutschen, welche kamen, den See des Pilatus und die Grotte der Sibylle zu besuchen, sei der Patrizier von Köln Arnold von Harff[3]) erwähnt, der 1497 seine Pilgerreise von Rom nach Venedig und weiter zu diesem frivolen Zwecke unterbrach. Der einzige Erfolg waren Erinnerungen an die ehemaligen Praktiken in der Ortstradition.

Im 16. Jahrhundert hat dann offenbar in Italien das Interesse für den See des Pilatus wie für die Grotte der Sibylle abgenommen. Trissino[4]) kennt in seinem Epos 'Das von den Goten befreite Italien' noch beide und spricht von dem See, dessen bleifarbene Gewässer voll von Dämonen und Fischen sind, welche jederzeit zwischen den Ufern hin und her schiessen. Der oben genannte Leandro Alberti und nach ihm Paulus Merula[5]) in seiner Kosmographie wissen zu berichten, dass in dem nicht

1) Fra Leandro Alberti, Descrittione di tutta l'Italia, XIII^{a} regione Marca Anconitana, Bologna 1550. Da ich das Buch nicht zu Gesicht bekommen habe, zitiere ich nach Graf 2, 154 und 164: 'Edizione di Venezia, 1596, fol. 253 r. e v.'

2) Benvenuto Cellinis Autobiographie I, c. 61 f.

3) Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff, hrsg. von Dr. E. von Groote. Köln 1860 p. 34—38, zitiert nach Graf p. 153 und 164.

4) Trissino, L'Italia liberata dai Goti, canto 24.

5) Paulus Merula (Paul van Merle), Cosmographia generalis, Amsterdam 1621 p. 579 (zuerst 1605); zitiert nach Graf 2, 154 und 164.

weniger als die Sibyllengrotte berüchtigten Lago di Norsa im Appennin nach der Meinung der Ungebildeten die Dämonen herumschwimmen und das Wasser in beständigem Aufruhr erhalten zur grossen Verwunderung eines jeden, der dies zu sehen bekommt; denn die Norsiner, erschreckt durch das Zusammenströmen der Zauberer, welche diese rauhen und hohen Berge in böser Absicht durchstreifen, haben den Zugang zur Grotte versperrt und halten gute Wache bei dem See. Alberti nennt also den Pilatus nicht mehr, obschon er die Verse des Fazio kennt, die von ihm sprechen. Bald darauf verschwindet der italienische Pilatussee aus der Literatur, und heutzutage ist sein Andenken in der Gegend von Norcia bis auf wenige Spuren verschwunden.

Desto lebendiger ist Pilatus im Andenken der Bewohner der Innerschweiz geblieben, zu welcher wir nunmehr zurückkehren wollen.

Im Jahre 1555 gab der berühmte Züricher Gelehrte Conrad Gesner[1]), der Vater des Alpinismus in der Schweiz, in einem botanischen Traktate eine lateinische 'Beschreibung des Frakmünt oder Pilatusberges', das Resultat einer zu Studienzwecken mit einigen Freunden unter obrigkeitlichem Geleite zu dem See und in dessen Umgebung, aber nicht auf den Gipfel des Pilatus selbst unternommenen Reise. Gesner kennt die auf den Pilatussee bezüglichen Sagen, an deren Wahrheit er nicht glaubt, die er aber auch nicht zu widerlegen unternimmt. Er kennt auch die Mond- oder Mannloch genannte Höhle am Pilatus, von der die Sage ging, dass sie am hinteren Ende mit einer eisernen Türe verschlossen sei. Von Seen mit ähnlichen Sagen zitiert Gesner den von Hemmerlin genannten „zwischen Bologna und Pistoja beim Kastell Sambuco" und aus einer lateinischen Schrift Boccaccios den See „Scaphagiolus im Apennin zwischen Pistoja und Modena". Er selber hat „in Hochsavoyen in der Gegend der Bodiontier hinter Cluses einen See gesehen, rund und klein, aber von solcher Tiefe, dass er bis ins Erdinnere zu gehen scheine, und dass Überreste eines darin verunglückten Rindes in einer Quelle am Fuss des Berges nahe bei Cluses wieder zum Vorschein gekommen seien." Von Autoritäten über die Pilatussage nennt Gesner den Jacobus a Voragine und wiederholt den Irrtum Hemmerlins, dass dieser für das Grab des Pilatus im See bei Luzern zeuge, den Eusebius und Otto von Freising. Unter den seinem eigenen Traktat beigegebenen Reisebeschreibungen ist für uns wichtig die lateinische 'Beschreibung des Pilatusberges in Frankreich' von dem Lyoner Botaniker Jean du Choul[2]), ebenfalls von 1555 datiert. Von dem Mont Pilat, einem westlichen Vorsprung der Cevennen, berühmt

1) Conrad Gesner, Descriptio montis fracti seu Montis Pilati in der Schrift: De admirandis herbis etc. 1555. Die Stelle über das Mondloch steht p. 54, die über den See in Savoyen p. 53.

2) Jean du Choul, Pilati Montis in Gallia descriptio, Lyon 1555 und bei Gesner, De admirandis herbis p. 68—75.

durch seltene, namentlich medizinische Pflanzen (im 18. Jahrhundert war er ein beliebtes Reiseziel der Botaniker, unter denen wir nur Linné, J. J. Rousseau und Haller zu nennen brauchen), berichtet der gelehrte Korrespondent Gesners eine Reihe uns interessierender Sagenzüge: den Umwohnern ist er unter dem Namen des Pilatus, der Christus kreuzigen liess, bekannt; im Schoss des Gebirges ruht ein stiller Bergsee, der Brunnen des Pilatus genannt, von dem Ungewitter ausgehen sollen; der Brunnen wurde verschüttet, damit das Vieh keinen Schaden nehme, denn einst soll ein Hirte mit seinen Schafen darin ertrunken und einige Tage später in der Rhone wieder zum Vorschein gekommen sein. Du Choul hält nichts von diesen Erzählungen; der sogenannte Brunnen des Pilatus sei die wahre Quelle des Flusses Gers. Dass Hagelwetter aus diesem See entstehen könnten, bestreitet Du Choul, dagegen diene der Berg zur Wetterprognose, je nach der Wolkenbildung am Gipfel. Diese Bemerkung ist für uns wertvoll. Sie erlaubt uns zu sagen, dass die Etymologie Pilatus = Pileatus, der „Berg mit dem Wolkenhut“, die in der Schweiz meines Wissens zuerst 1661 in J. L. Cysats[1]) 'Beschreibung des Luzerner Sees auftaucht, hier nicht autochthon, sondern auf literarischem Wege eingeschleppt ist und dann dazu beigetragen hat, den alten Namen des Frakmünt für den Berg, besonders das Tomlishorn und den Esel zu verdrängen. Dabei soll nicht bestritten werden, dass schon lange vorher der Pilatusberg den Umwohnern als Wetterprophet diente. Das entsprechende Sprüchlein in Frankreich lautet: „Quand Pilat prend son chapeau, voyageur, prend ton manteau.“ Auch ist wahrscheinlich, dass der Name Pilat an der Rhone sehr alt ist und zu der Lokalisierung der Pilatussage bei Vienne und Lyon Veranlassung gegeben hat, während umgekehrt bei Luzern Pilatus nachweisbar von dem anfangs anonymen Hagelsee Besitz ergriffen hat und zwar erst im 14. Jahrhundert, von dem Berg sogar erst im 15. unter deutlicher Einwirkung des italienischen Doppelgängers. Aber die Ausgestaltung der Sage in der Schweiz ist ungemein lebendig und zeigt originale Züge neben den aus Italien und Frankreich herübergenommenen.

Ungemein zähe haftet das Gespenst des Pilatus an seinem See und seinem Berg. Nachdem doch Vadian und der Herzog Ulrich von Württemberg 1518, Conrad Gesner und seine Freunde 1555, Felix Plater vor 1580 den See besucht hatten, ohne irgend etwas Merkwürdiges zu erleben, der Dekan Johannes Müller im Jahre 1587 sogar den bösen Landpfleger mit den Worten: „Pilat, wirf aus dein Kât“ und durch Steinwürfe ungestraft provoziert und die Obrigkeit 1594[2]) befohlen hatte, den See abzugraben, was freilich unterblieb, erzählte dennoch im Jahre 1656 dem Jesuiten

---

[1]) Joh. Leopold Cysat: Beschreibung des berühmbten Lucerner oder 4 Waldstätter-sees etc. (Luzern 1661) S. 252.

[2]) [illegible]

Loreti[1]), der den See besah, der begleitende Hirte, dass der Dämon alljährlich am Karfreitag den Pilatus an einer eisernen Kette auf die Oberfläche bringe, wo dieser auf seinen Thron sich setze und die Hände wasche. Und Joh. Leopold Cysat kannte 1661 schon 23 Fabeln über Pilatus und seinen Bergsee.

Um diese Zeit war die Kunde vom Pilatussee bei Luzern auch in Deutschland verbreitet; denn von einem 1677 ohne Druckort herausgekommenen Volksbuche, dessen wir noch öfter zu gedenken haben werden, lautet der abgekürzte Titel: „Curieuse Relationen, deren die I. von einem Zeit Christi Leiden zu Jerusalem verwahrt behaltenen Juden, die II. von einem seit Christi Leiden stets herumwallenden Juden, die VII. das Schreiben Pilati an Tiberium von Christo, die VIII. noch ein anderes Schreiben Pilati von Christo, die XII. von der Verurteilung Christi, samt einem Anhang etlicher Relationen von dem Pilatussee bey Lucern in der Schweitz der Verwandschafft wegen beyammen herausgegeben.“ Wer diese Verwandtschaft der Malchus-, Ahasver- und Pilatussage in der Schweiz vermittelt hat, werden wir bei Besprechung der zweiten unserer Legenden, der vom Ewigen Juden, ausführen

In seiner 1680 lateinisch, später auch deutsch herausgegebenen ‘Kuriösen Naturgeschichte des Schweizerlandes’ widmet der Züricher J. J. Wagner[2]) dem Pilatussee einen kurzen Anhang. Er fasst die zu seiner Zeit noch bestehende, nach seiner Meinung unglaubwürdige Tradition so zusammen: 1. man nennt ihn den See des Pilatus; 2. er soll auf dem Gipfel des Frakmünt sein; 3. an einem einsamen und waldigen Orte; 4. von schrecklichem Anblick; 5. so tief, dass der Grund nicht sondiert werden kann; 6. er werde von keinem Winde bewegt; 7. er sei ohne Ein- und Ausfluss, werde im Winter nicht grösser und im Sommer nicht kleiner; 8. sein Wasser sei schwärzlich, und er sei eingehegt, damit er von niemanden gestört werde; 9. was absichtlich in den See geworfen werde, errege die grössten Stürme und Überschwemmungen, was aber zufällig hineingerate, schade nichts, wie wenn der See mit Vernunft begabt wäre und wüsste, dass es keine unbewusste Sünde gebe; 10. die, welche den Frieden des Sees stören, büssen es mit ihrem Haupte; 11. die Umwohner werden jährlich durch Eid verpflichtet, niemanden zum See zuzulassen, der nicht von einem rechtschaffenen Bürger von Luzern zum Zeichen der obrigkeitlichen Erlaubnis begleitet sei.“ Es wird dem Verfasser nicht schwer, das Unhaltbare dieser Erzählungen nachzuweisen; was er aber nicht beurteilen kann, ist die Herkunft einiger dieser Sagenzüge, die wir nachgewiesen haben. Wenn wir sie mit dem vergleichen, was um 1480

1) Der Bericht Loretis steht bei P. Athanasius Kircher, Mundus subterraneus lib. 8, sectio 1, cap. 2 (1665).

2) J. J. Wagner, Historia naturalis Helvetiae curiosa (Tiguri 1680), S. 59.

herum in der Schweiz über Pilatus und seinen See bekannt war, so finden wir, dass die Sage in den zwei Jahrhunderten sich stark bereichert hat. Noch grösser ist ihr Inventar um 1767, da A. Cappeller[1]) seine lateinische Beschreibung des Pilatusberges veröffentlichte. Cappeller weiss als für uns neu zu erzählen, dass das Gespenst sich nicht auf den See beschränkte, sondern den ganzen Berg unsicher machte zum grossen Schaden für Menschen und Vieh. Da habe ein Rosenkreuzerbruder oder fahrender Schüler von Salamanca das Gespenst wieder in seinen früheren Abgrund gebannt. Der Exorzisierende habe sich zuerst auf den westlichen Punkt des Gipfels gesetzt, von welchem aus, wie von einer Warte das Gespenst die umliegende Gegend zu überblicken pflegte, daher schwanke der Felsblock, Gnepfstein genannt, heute noch; eine zweite Station habe der Beschwörer dann auf dem „Widderfelde" gemacht, wo ein von Rasen entblösster Fleck Erde noch von ihm zeuge. Damit Pilatus in den See ohne Zögern zurückkehre, habe der fahrende Schüler ihm ein dämonisches Ross untergegeben, dessen Hufspur noch unweit des Sees sichtbar sei. Nach seinem Bannspruch dürfe Pilatus ungerufen nur am Karfreitag aus dem See auftauchen und sich auf seinen Richterstuhl setzen. Seitdem sei durch Mandate der Zugang zum See verboten und die Hirten von Eigental jährlich durch einen Weibel, der dafür einen rheinischen Gulden Botenlohn erhielt, daraufhin vereidigt worden, dass sie den Weg zum See weder zeigen noch freigeben wollten. Aber der Bann des Zauberers von Salamanca erwies sich in der Folge doch als machtlos gegenüber dem dem verwünschten Landpfleger innewohnenden Wandertrieb, den er mit einem anderen Feinde Christi, dem ewigen Juden gemein hat. Nach den von E. L. Rochholz[2]) 1856 gesammelten Aargauer Sagen nimmt Pilatus, wenn er seinem gelobten Lande wieder einmal einen Besuch machen will, den Weg von seinem Berge aus allemal durch das Suhrtal und zwar, da er ein Unhold ist, bald als Pferd oder Füllen, bald als Kalb oder Hund. Eine andere Sage erzählt: „Vom Pilatusberge her kommt alljährlich um Neujahr ein nicht unfreundlich aussehender Mann durch den Aargau an den Rhein gereist. Im Freienamte nennt man ihn Pilatus; an einzelnen Orten heisst er auch der Pilger von Rom, weil er ganz in einer Pilgertracht erscheint mit grossem Rundhut, hohem Stab, langer Kutte mit Mantelkragen und mit stark beschlagenen Schuhen. Er übernachtet in einem leerstehenden Häuschen der Weinberge und lässt zum Lohn den Trottenbesitzern ein Stück der Mondmilch liegen, die er aus einer Grotte am Pilatusberge in seiner Pilgertasche mit sich führt und die gut gegen Gliederreissen ist."

[1]) Siehe oben S. 52, Anm. 1. Die 23 Fabeln über Pilatus nach J. L. Cysat (p. 252) [illegible] lokale Tradition über Pilatus S. 6–8.
[2]) E. L. Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau 2, 2[illegible] Aarau 1856.

Mit diesem Sagenzuge, der uns Pilatus in der Umwandlung zu Ahasverus begriffen und im Zusammenhange mit den schweizerischen Wandersagen zeigt, wollen wir die Betrachtung unserer ersten Legende schliessen.

Bern.

Der Krapfen.

Von Max Höfler.

Der Krapfen geht als Gebäckbezeichnung bis in die althochdeutsche Zeit zurück und ist wohl das älteste schriftlich bezeugte deutsche Gebildbrot:

9. Jahrh. Krapfilin = celindros (Hattemer, Denkm. 1, 266. Diefenbach, Gloss. 1, 111), cilinda = est panis tenuis dünn prot, zelt, Diefenb. Gloss. nov. 2, 313; chrapfe = artocrea vel rapheola [rufeole, rufella, rofiolus; ital. raviuoli; dialect. rofiol, Diefenb. 2, 313; ital. raffio = Krapfen]; mlat. (k)rapheola = kreppelen, chraphe (Steinmeyer, Ahd. Gloss. 3, 616. Diefenb. 1, 484); demnach war schon damals der german. Krapfen eine ins Romanische aufgenommene Bezeichnung für ein mit Fleischgehäcksel gefülltes Hohlgebäck: kräpfo, krâko, chrâcho, crapho = artocreas, Diefenb. 1, 51; ἄρτος = Brot, κρέας = Fleisch; krephelin = artocreae (Steinmeyer 3, 213); crepelen (pl.) = artocopus [ἀρτο-κόπος = Brotbäcker] = panis pistus labore in oleo vel buttyro, also ein in heissem Fett (Öl, Butter) vom Bäcker hergestelltes Gebäck; chrapphen artocree, meri panes (Steinmeyer 1, 181), also ein besseres, aus Weizenmehl hergestelltes Gebäck.

Auch im Altsächsischen ist der Kräppel bereits bezeugt:

13.—14. Jahrh. creppel, crephele = laganum (Diefenb. 1, 316), ein vermutlich mit Farce gefülltes pastetenartiges Gebäck.

In mittelhochdeutscher Zeit finden sich folgende Glossierungen:

1307 turtullae quae dicuntur krapphen (Schweiz. Idiot. 3, 843) = Törtlein (tortulae), Küchlein; 1383 krappellâ, krapfe = artocrea (Ztschr. f. Wortforsch. 2, 173); 14—15. Jahrh. crappfe = crepida [κρηπίδες?] (Diefenbach 2, 156); 1429 crapf = artocrea (Schmeller, Bayer. Wörterb. 1, 1379); krapf = pastillum, Pastete, Gebäck mit Farce (Diefenbach 2, 282); 15. Jahrh. laganum est genus sartaginis, ein chrapfen (ebd.), also ein Pfannengebäck; 15. Jahrh. krappele, kropphel, krophen, kropele, croppele, kreffel, krapff = pastillum, krepfly, kreppelen, krapff, craph = artocreas, artocopus (Diefenbach 1, 51. 2, 36 282); eyn croppele = laganum (Diefenb. 2, 227); mhd. krapfe = ein hakenförmiges (?) Gebäck (Kluge, Wörterbuch [6] S. 57. Heyne, Deutsche Hausaltert. 2, 277), auch = Hoden (Lexer, Taschenwörterb. 132), also zumeist ein Pfannengebäck in rundgeballter Form (in Schlesien heissen auch die Pferdekotballen Krapfen); 1537 kreppflin speiß auß Fleisch und Brot, artocrea (Elsäss. Wörterb. 1, 522).

Im Mittelniederdeutschen:

1385 kroppe, kropele, creppel, creppeles, croppe, croppel = artocrea, cibus ex pane et carne et pasta factus, pistus in oleo (Schiller-Lübben 2, 578); croppelnick = croppelink = artocrea; 1435 item so schollen de garbradere de cropele on der vastene backen vnde scholen see gûd vnde grot maken (ebd.). — Wolfram von Eschenbach (1203) erwähnt im Parzival 184, 24 die Krapfen, die in der Pfanne prasseln: „ein Trühendingaer phanne mit kraphen selten da erschrei“; auch in einem Bruchstücke des Herzogs Ernst von Bayern heisst es: „weder krapfe noch daz smalz von diu werden mannen selten lute in der phannen“

Zs. f. d. Altert. 7, 260). 16. Jahrh. kropffen = placenta Diefenbach 1, 439: krapffen in dem ofen oder in der eschen gebachen = collyrida κολλύρα, κολλυρίδα ἄρτος, aus grobem Mehlteige gebackenes Brot, Casaubonus zu Athenaeus 3, 214, vermutlich ein im Ofenrain auf der Glutasche hergestelltes Gebäck; 1600 kroepfflein = crepida Diefenbach 1, 156; 1741 kroeppel = scriblita (Diefenbach 1, 525; 2, 332), also ein straubenförmiges Schmalzgebäck nach Art der mittelrhein. Kräppel; 1793 kroppel = ein Klumpen Mehl in Leinöl (= Öl der Fastenzeit) gebacken, Faschings-Landgebäck (Küster, Manuskript: Schlesisches Gebäck).

Landschaftliche Benennungen des Krapfengebäckes sind in der Rhöngegend: Kräppel; Frankfurt a. M.: Kräbbel m. f.; Hertfeld: Krapfen; Schmalkalden: Kröpfchen; Leipzig: Krebblichen (plur. demin.); Henneberg: Kröptle (auch „heisse Meisen"); Thüringen: Kraebbel, Kröppel; Zürich: Kraebeli, Kraeptli; Groedenertal: grafongs, chropflime; bei den deutschsprechenden Juden Südrusslands: krapen, kräplech; Brètagne: crèpes.

Das auch in Italien, Spanien usw. bekannte Krapfengebäck heisst in Tanger: bunuelos; in Schweden: bullar (Ballen); in Dänemark: pandekager (Pfannkuchen).

Im Angelsächsischen ist (nach Diefenbach 2, 282) hunegapel (Honigapfel) mit pastellus (Gebäck) glossiert, das also ein apfelrundes, mit Honig gefülltes Küchlein, ein Krapfen mit Honigfarce war.

Von dieser älteren Bedeutung: rundballiges, gekrüpftes, mit Farce (Honig, Fleisch usw.) gefülltes Pfannengebäck ist jedenfalls auszugehen.

Das nach Italien importierte grappa bedeutet auch Kralle; auch das ahd. kräpfo hat die Bedeutung: gebogene Klaue oder Kralle (Kluge[6] S. 224); der mhd. Krapfen bedeutet auch Hoden, Pferdekotballen. Diese Nebenbedeutungen sind nur dann verständlich, wenn wir annehmen, dass die mit einer Farce gefüllten, runden Teigballen beim Kochen im heissen Pfannenfette, in dem sie schwimmen, gekrüpfte, krallenförmige, krustige, harte Vorsprünge erhalten; diese Krüpfung sucht man noch besonders stark hervorzurufen, indem man auf der Oberfläche des runden Teigballens mit der sog. Krapfenschere (oder dem Krapfenradl oder Krapfenreisser[1]) vor dem Backen des Teiges krallen- oder hakenförmige Zipfel ausschneidet und zum Zwecke des stärkeren Aufspringens derselben auf der Oberfläche in das siedende Fett etwas Wasser zugiesst, wobei das stark aufprasselnde und aufschreckende heisse Fett in der Pfanne mit einem Holzdeckel rasch zugedeckt wird. Die zapfigen, gekröpften Krallen auf der hartkrustigen Oberfläche des rundballigen Gebäckes fühlt man mehr als sie auf photographischen Abbildungen sichtbar sind; je krustiger, je aufgerissener und krallenförmiger sie aufspringen im prasselnden heissen Fette, desto schmackhafter gelten sie. Jeder echte Krapfen hatte und

1) S. Verhandlg. d. Wiener Anthrop. Ges. 25, 119; Schweizer Id. 3, 843; Salzburger Kochbuch 4, 85 f.

hat aber immer einen Farce-Inhalt: ein solcher könnte sich in einer länglich schmalen Klammer- oder Hackenform ∝ nicht erhalten, sondern nur in einem dichten, die Farce umhüllenden Teigballen, der auch bei manchen flachen Kräpfelformen aus solchen ausgeschnittenen Teigklammern oder Zipfeln besteht, die über die Farce hinweg zusammengeschlagen werden (Abb. 2 und 3), doch ist dies nur eine Spielart des echten, volksüblichen Krapfens, die in Klöstern von den Nonnen (Nonnenkräpfel) zuerst ausgeführt worden zu sein scheint. Diese werden auch nicht im prasselnden Fette der Schmalzpfanne, sondern auf dem Kuchenbleche im Ofenfeuer gebacken, sind also schon nach ihrer Herstellungsart jünger.

Der echte Typus eines Krapfens wäre demnach so wie Abb. 1.

Die zackigen Fortsätze stehen nur an der oberen Peripherie des runden Ballens ab, gleichsam wie die Flammenzacken am Herzbilde oder wie die gekröpften Vorsprünge an einem Kapitäle.



1. 2. 3.

Wegen der runden Ballenform und wegen des lockeren, viellöcherigen Gefüges des inneren Teiges haben einige frühere Schriftgelehrte das Symbol des biblischen Essigschwammes Christi in dem Krapfengebäcke sehen wollen.

Dass die Kraeppel (Kröppel, Kraebbel) eine 'donnerkeilförmige' Gestalt haben, wie Simrock (Mythologie S. 550) und Wolf (Beiträge 1, 78) anführen, ist nicht recht verständlich; sollte damit eine Triangelform gemeint sein, dann wären solches die sog. dreieckigen Krapfen, die aber keine eigentlichen Krapfen sind.

Über die verschiedenen Abarten des Krapfengebäckes werden wir gleich weiter sprechen.

Die deutsch sprechenden Juden, die nach Südrussland ausgewandert waren und mit der deutschen Sprache auch ihr heimisches Gebäck mitgenommen hatten, kennen dort noch die 'Krapen' und 'Kraplech', kleine, maultaschenartige Pastetenkräpflein mit Fleischgehäck oder Apfelmus gefüllt und in Honig gebacken; sie werden dort am Vorabende des Versöhnungsfestes oder an den letzten Tagen des Laubhüttenfestes verzehrt (Globus 1906, S. 29); solche flache, die Farce umhüllende Teigkrapfen sind natürlich nicht so alt wie die ballig runden, kugeligen Krapfen. Das Salzburger Kochbuch (1719) führt 4, 80 auf: Zopfkrapfen, d. h. zopfförmig geflochtene Strützeln oder Strauben, die in Schmalz gebacken

werden und deshalb auch Krapfen genannt werden; denn in volksüblicher Verallgemeinerung wurde schliesslich fast jedes im siedenden Fette der Pfanne gekochte Schmalzgebäck (Nudeln, Kücheln usw.) als Krapfen bezeichnet. Die bei Schmeller 1, 1379 aufgeführten Straubenkrapfen sind ebenfalls solche im heissen Fette sich struppig aufrollenden Gebäcke (Spritzgebackenes). Die dreieckigen Kröppel, welche in Argovia 3, 21 als hessisches Gebäck erwähnt werden, haben ebensowenig wie die Straubenkrapfen mit dem eigentlichen, d. h. rundballigen, eine Farce umhüllenden Krapfen eine formelle Gemeinsamkeit.

Am meisten variieren die Krapfen je nach ihrem Füllsel und dann nach ihrer sonstigen Bereitungsart; so gibt es in der Schweiz sog. Ofenkrapfen; im Salzburgischen (1719) Pfannen-, Rainlein-, Büchsen-, Spritz-, Brand-, Butter-, Schmalz-, gebackene, (Schweiz), schwimmende (Hessen). Krapfen, Kräpfel, Kraeppelen, je nachdem der Teig in einer Pfanne, im Rainl auf der Asche, in einer Büchse gesotten oder durch einen Trichter oder eine Spritze (Büchse) in das brodelnde Fett (Öl, Butter, Schweineschmalz, Sesamöl, Bucheckeröl usw.) gegossen wird, wobei die Teigrollen, die in dem Fette schwimmen, sich struppig (= Strauben) aufrollen und brandig-braun verfärben. Die Hefe- oder Germkrapfen (1719) sind mit Hefeteig gemacht. Die Oblatenkrapfen (1719) sind in Oblaten gehüllte, krapfenförmig rundgeballte Häufchen von Fruchtfarce (Salzburger Kochbuch 4, 105), die sog. Bauernkrapfen sind ebenfalls solche walnussgrosse, auf Oblate gebackene, gelbbraune Teigballen (Universal-Lexikon der Kochk. 1, 71). Ausserdem gibt es Spinat- (Böhmen), Kraut- (Gründonnerstag), Fleisch- (1412), Krebs- (1719), Karpfen- (1671), Lungen-, Mark-, Nuss-, Erdbeer-, Vanille-, Honig-, Mohn- (1719 Magen-), Schokolade- (1756), Ziegen- (Schweiz, 1712), Käse-, Gries- (1756), Äpfel- (1756), Birnen-, Anis-, Biber- (piper-), Kümmel-, Mandel-Krapfen, -Kräpfchen, -Kräpfel (Schmeller 1, 1379; Germania 9, 201; Salzburg. Kochb. 4, 81; Els. Wörterb. 1, 522; Universal-Lexikon der Kochk. 1, 24. 31. 2, 48). Diese eben erwähnten Krapfenarten ergeben sich in bezug auf ihre Deutung von selbst. Die im Salzburger Kochbuche (4, 110) aufgeführten (1719) Spiess- oder Prügel-, Schnur- oder Spagatkrapfen sind um einen Spiess oder drehbaren Holzstab gewickelte, bei offenem Feuer gebackene, tabakrollen- oder ochsengurgelartige, mit Spagatschnur gebundene, innen mit Oblatenmarmelade gefüllte Fastnacht- und Hochzeitgebacke aus Blätterteig (Niederösterreich). Die obersteierschen Pfötelkrapfen (Universal-Lex. 2, 192, 1, 373) sind wohl aus pfettern (= pedere, farzen) abgeleitete Färzlein. — Die in Rumpoldts Kochbuch (1587) und im Salzburger Kochbuche (1719) aufgeführten Schlung-, Schluck-, Schlickkrapfen oder -kräpfel sind die oben schon einmal erwähnten romanischen chravioli [chravioli = Kräptli], halbrunde, auf einen Bissen leicht schlingbare, kleine Nudelteigballen mit einer Farce.

Die Glas- oder Eiskrapfen tragen eine Zuckerglasur; die mürben (marwen) Kräpflein sind aus sog. Mürbteig gebacken. Die Marzipankräpflein (1587) sind auf Oblaten gebackene Mandel- oder Oblatenkrapfen. Die niederbayerischen ausgezogenen Krapfen sind Nudeln, deren Teig, wie bei den Tiroler Krapfen, mit der Handmedian ausgezogen wird vor dem Einlegen ins heisse Fett. Die Lochkrapfen der Deutschen in Ungarn sind 'eine Art von handbreiten, röschen Schneeballen (Gebäck) mittels Fingerhüten durchlöchert', ein Hochzeitgebäck vermutlich im formalen Gegensatze zum schon erwähnten Prügelkrapfen (Ethnolog. Mitteilgn. aus Ungarn 4, 199). Die in der Literatur (s. Höfer 2, 265, 295, Rochholz, Drei Gaugöttinnen S. 85, Schmeller 1, 1759, Leipziger Illustr. Ztg. 1868, Nr. 1292, S. 229) oft besprochenen Nonnen-, Nunnen- (1845), Klosterkräpfli, -kräpflein, -kröpfchen, -krapferln sind die bekannten Nonnenfärzlein, die in Frauenklöstern in verschiedenen Formen (rundgeballt, mondsichelförmig, maultaschen- oder kotballenartig usw.) gebacken werden; sie enthalten immer eine Farce (daher der Name Färzlein, Förzlein); sie gleichen den Fehmarnschen Kräppeln oder Kröpplen, die auf der Ostseeinsel Fehmarn als Erntegebäck, vermutlich ehemals für die Klosterdienstleute als Erntekröpeln oder sog. Korinthennudeln gebacken werden. Der Fehmarnsche Weizen war besonders um 1600 berühmt und teuer bezahlt. Zur Erntezeit kamen viele Arbeiter aus der Umgegend auf die Insel, um neben Geldlohn auch zugleich die leckeren, fetten, durch Korinthen versüssten Ernteküchel zu erhalten (Globus 1893, S. 93). Diese landschaftlichen Krapfenabarten häufen sich besonders, scheinbar von Salzburg ausstrahlend, im südöstlichen Gebiete; so die Pusterer Krapfen nach der im Pustertale üblichen Form (Schoepf S. 340), die Paznauner Magen- (= Mohn-) krapfen (oben 7, 350), die steierischen Krapfen des Mürztales (= ausgezogene Küchel) (oben 8, 290); Linzer Krapfen sind kleine, runde Bällchen mit einem Fruchtfüllsel (Universal-Lex. der Kochkunst 2, 43); Vollauer Krapfen sind mit dem Krapfenradl halbmondförmig ausgeschnittene, in siedendem Wasser gekochte und dann mit Quarkkäse bestreute und überbackene Krapfen (Universal-Lex. 2, 602); die böhmischen Krapfen sind Hefekrapfen in Schmalz gebacken (ebenda 1, 106); aber auch die Schweiz liefert solche landschaftlichen Varietäten, z. B. die St. Galler Kräpfli, ein dreieckiges (also schon abgeartetes), eine Rahmfarce (Crème) enthaltendes, oberflächlich braun gebackenes Konfekt; Badener Kräweli sind geweihzacken- oder krallen- (= krapfen-) ähnliches Schwabenbrötli oder Anisgebäck, das in der schweizerischen Stadt Baden gebacken wird, und über das wir schon oben 14, 267 geschrieben haben; es ist kein eigentliches Krapfengebäck; es hat nur seinen Namen von der Form der Geweihzacken (= Krapfen), die das Hirschgebäck substituieren (pars pro toto) (Schweizer. Idiot. 3, 779; Rochholz in der Illustr. Ztg. 1868, S. 383). Auch die Genueser Kräpfchen sind nur Ausartungen, runde

oder ausgezackte, kleinballige Schaumhäufchen in brauner Krapfenfarbe (Universal-Lex. 1, 360); ebenso sind die 1820 in der Schweiz als Tiroler Krapfen bezeichneten Gebäcke dreieckige Stücke aus Mandelteig in Schmalz gebacken (Schweizer Id. 3, 844).

Wie sich aus Obigem deutlich ergibt, übertrug sich die Bezeichnung Krapfen eben auch auf ganz verschieden geformte Schmalzgebäcke oder sonstige in heissem Pfannenfette hergestellte Teiggebilde; die überwiegende Mehrzahl aber derselben stimmt darin überein, dass sie eine mehr weniger rundballige, oben klauen- oder zackenförmig gekrüpfte, krallig zerrissene Form und einen von Teighüllen oder gekrüpften Teigklammern umhüllten, meist süssen oder auch gut duftenden Inhalt (Füllsel, Farce) umschliessen.

Dazu wollen wir noch fügen, dass die Zillertaler Bauern, die unter Salzburger Kultureinfluss standen, die Blume Anthyllis vulneraria L. 'unser Frauen Krapflen' (Jessen, Pflanzennamen 33) wegen ihrer oben krallenartig gestellten Blütenköpfe nennen; dann müssen wir doch überzeugt sein, dass der T y p u s d e s K r a p f e n g e b ä c k e s nicht ein symbolischer Kleiderhaken in Gestalt eines schlangenförmig gewundenen römischen S oder ∽ sein kann, sondern dass jene kugelförmige, rundgeballte, einen Inhalt umschliessende Form der ursprüngliche Typus ist, der nur durch die krallige Oberflächenbildung seinen uralten Namen erhielt. Die althochdeutsche Bezeugung, seine überwiegende Ballen- und Kugelform, sein in dieser Form am besten bewahrter Inhalt (Farce, Füllsel) sichern diesem süddeutschen Krapfen (an anderen Orten auch 'Berliner Pfannkuchen' genannt) seine Priorität vor dem mittelrheinischen Kräbbel (vgl. 'Die Frankfurter Kräbbel, eine Faschingsbetrachtung' in Frankfurter Nachrichten 1906, 4. Febr. Nr. 34, S. 6), der ganz augenscheinlich nur eine aus Volksetymologie entsprungene Ausartung sein dürfte und der nach seiner ganzen Form niemals einen Inhalt (Füllsel) bergen konnte.

Solche Straubenkrapfen (Strauben), Krapfennudeln und Krapfenküchel sind nur Abarten aus dem primären, rundballigen Krapfen (Hohlkugel mit Inhalt).

Der zünftige Krapfenbäcker (1482) stellte ihn fast nur auf Faselnacht, aber auch an anderen heiteren Festtagen (Jul, Neujahr, heilige drei Könige) und bei Hochzeiten her, und als solches Festbrot einer bestimmten Kultzeit hiess er auch 'Krapfenbrot' (Schleswig: grapenbrot). Wie die meisten Festbrote hat auch das Krapfenbrot ein bestimmtes Gewürz (Koriander), das die Luzerner als Brotgewürz 'Krapfenkörner' benennen. Noch heute stellt die Hausfrau diese Krapfen an bestimmten Festtagen (Faselnacht) selbst her; daher heisst es im österreichischen Volksliede: 'Mei' Mutta backt Krapf'n wie's Dodamannl', so unförmlich wie ein Tattermännlein (Vernalecken, Mythen u. Gebr. in Österr. S. 282). Nach der schleswigschen Volkssage verzehren die nach Herzblut durstigen

Hexen auch die Krapfen zu Fleisch und Bier (Müllenhoff, Sagen S. 213): bekanntlich standen die Hexen im Glauben, dass sie auch der Menschen Herzen essen. Krapfen und Kücheln, die die Tiroler Bergmahder mitbekommen, wenn sie auf den Bergwiesen mähen, haben die weissen Fräulein oder die Wildfräulein in Martell besonders gerne (Zingerle, Sagen [2] S. 48. Meyer, Mythol. der Germ. S. 210). 'Im Krapfenwaldl bei Wien wünschte sich an einem Faschingstage [um diese Zeit backt man in Wien und Umgebung die sog. Faschingkrapfen] ein Handwerksbursche Krapfen; sogleich stand eine Schüssel voll vor ihm. Darüber erschrack er anfangs, und als er weiter gegangen, begegnete ihm ein schwarzes Männchen. Dieses trug ihm noch eine Schüssel voll an, wenn er ihm seine Seele verschreibe' usw. (Vernaleken, Mythen S. 274). Man sieht aus diesen Volkssagen, dass der Krapfen eine Rolle als Kultgebäck spielte, namentlich in der heiteren Faschingszeit, die der Zeit der römischen Bacchanalien in die Frühlingszeit entspricht wie auch den grossen oder städtischen Dionysien, die im Monat Elaphebolion (März) als Frühlingsfest unter Beteiligung aller Gaue begangen wurden. Wir dürfen annehmen, dass aus diesem, noch um 355 n. Chr. in Rom üblichen Bacchuskulte die Faschingkrapfen sich ableiten, welche als spätere Fastenkrapfen [14. Jahrh. 'vastenkrapfen' im Buch von guter Speise (Bibliothek des Stuttgarter liter. Ver. 9), S. 20; Schmeller, Bayer. Wb. 1, 1379; Askenasy, Frankfurter Mundart S. 123; Witzschel 2, 190] durch die christliche Fastenzeit sich fortsetzen. Als klösterliche Fastenspeise mit allerlei sog. Fastengeräte (Grünkraut, Spinat, Fische, Krebse usw.) gefüllt, erhielt sich der Krapfen besonders in der heiteren Frühlingszeit, beim Erntefeste und bei Verlobungen, Hochzeiten (nicht aber im Totenkulte); er wurde so auch eine Gesindespeise und ein Volksgericht und artete bei der Konkurrenz der zünftigen Krapfenbäcker später in Strauben- und Klammerform aus. Auch in die Fastenzeit vor Weihnachten übertrug sich da und dort (aber nicht allgemein) der Fastenkrapfen als 'Glöcklerkrapfen' (im Salzburgischen); vgl. Adventsgebäcke in der Münchener Monatsschr. für Volkskunst und Volkskunde 1906 S. 8, Ztschr. für öst. Volksk. 1896, S. 302. In Kellers Fastnachtsspielen S. 624, 628, 640, 641, 722 erscheinen 'vastnachtskrapfen' (neben Sulze, Eier und Schweinenbraten) 'aus kes gepachen'; 'wen zuo aim ietlichen vassnachtkrapffen gehörent acht dinck: zuo dem ersten semelin, mel, ayr, wasser, gewürtze, füll, salz öl fewr und ein pfann, darin der Krapff gebachen werd' (Hagelstange, Süddeutsches Bauernleben S. 235). Auch Goethe in seinen Briefen an Frau von Stein 2, 159, schrieb: 'Die (Fastnacht-) Kräppel schmeckten fürtrefflich.' In der Schweiz sind die fetten Fastnachtkrapfen so allgemein um diese Zeit, dass selbst der Vagabund sich daran gut tut (Schweizer. Idiot. 3, 843). In der Wetterau heisst es: Wer zu Fastnacht keine Kräppel backt, der kann das ganze Jahr hindurch nicht froh werden (Wolf, Beiträge 1, 228, Simrock, Mythologie S. 549);

'an der Weiber Fastnacht muss man Krapfen backen und so oft essen, als der Hund den Schwanz bewegt' (Simrock S. 574). In Meiningen schnitzt man zu Fastnacht die Ackerpflugkeile, taucht sie in das Krapfenfett und schlägt sie später bei der Pflugzeit in den Pflug (ein antizipiertes Saatopfer an die Unterirdischen), 'das hilft dem Wachstum und Gedeihen der Saat' (Witzschel 2, 190). Ähnliches geschieht in Böhmen am Fastnachtdienstag und in der Pflugzeit. Die am Rhein und Neckar mit Kräppeln (Zeitsymbol) besteckten Stäbe bezeichnen den Fruchtbarkeitszauber für das neue kommende Frühjahr. 'Und gebt ihr uns kein Kräppel nit, dann legen euch die Hühner nit', singen daselbst die Kinder (s. Archiv für Religionswiss. 8. Beiheft S. 91; Ztschr. für rhein. Volksk. 2, 161). Wie sehr bekannt der Faschingskrapfen als Zeitgebäck des Frühlings ist, lehrt uns die süddeutsche Wetterregel: Faschingskrapfen in der Sunn', die roten Eier in der Stub'n (= grüne Weihnachten, weisse Ostern). Nach oberösterreichischem Brauche wirft man beim Backen der Faschingskrapfen den ersten Krapfen ins Feuer (als Opfer an die Herdgeister) 'für die armen Seelen' (Baumgarten, Das Jahr und seine Tage S. 9 Anm. 1). In Tirol gibt es eigene 'Krapfenschnapper', gleichsam eine Verlängerung des Krapfen eintragenden Armes durch eine oben auf Zug mit einer Schnur sich öffnende, hölzerne Stange mit Schnabel (Schnappvorrichtung), um die beim Perchtenumzuge geschenkten Krapfennudeln von den höheren Hauslauben (Balkon) besser herabholen zu können (Originale im Bozener Volkskunde-Museum). Auch in der Poitou (civitas Pictonum, Vienne) beginnt der Frühling mit den Lichtmesskrapfen, welche die Kinder dort unter dem Gesange 'A la chandelou les crêpes roulent partout' heischen. Man verspeist sie dann in dem Glauben, dass das Getreide nicht brandig werde (Volkskunde 11, 174).

An den alten Neujahrstagen (Weihnachten, Jul, Martini, heilige drei Könige usw.) treten die Krapfen ebenfalls auf: in Nordlingen als 'Weihnachtskrapfen', in Tirol als 'süsse Krapfen', in Württemberg (Hertfeld) bei der sog. Krapfenzeche am heiligen Dreikönigstag (Birlinger, Aus Schwaben 2, 27; Rochholz in der Leipziger Illustr. Ztg. 1868, Nr. 1292, S. 229; Ztschr. für österr. Volksk. 1905, 11. Suppl. 3, 38; oben 14, 274), in Tirol als Dreikönigs- oder Stampfakrapfen (Krapfennudeln); in Oberbayern am St. Martinstage als Martinikrapfen, in Tirol, Schwaben, Bayern, Österreich, Schweiz auch als Kirchweih-, Kirchtag-, Kirta-, Kilbikrapfen. Im Stubaital macht das Volk einen eigenen Kirchtagkrapfen-Stampf. Im Urer Isentale erhalten die Burschen von ihren Mädchen Krapfen und duftende Blumensträusschen (Schweizer. Idiot. 3, 843) als Substitut des Herzsymbols. In Salzungen (Thüringen) ist 'Maienkrapfen' ein den Ackerknechten beim ersten Frühlingspfluggeschäfte mitgegebenes Pflugbrot in Gestalt von Schmalzkrapfen (Witzschel 2, 216, 219).

In Oberbayern erhielt das Gesinde am Sommersonnenwendtag den sog. Krapfenzwölfer, d. h. eine Geldspende an Stelle des üblichen Schmalzgebäckes der betr. Kultzeit.

In Fehmarn gab es, wie schon erwähnt, als 'Erntekröpeln' in Fett gekochte sog. Förtjen (Färzchen), die während des dreitägigen Weizenmähens zum Nachmittagskaffee gegeben werden, am ersten Tage je 6, am zweiten je 4, am dritten je 3 Kröpel. Es ist dies nach aller Wahrscheinlichkeit ein durch die mönchische Bodenkultur dorthin gelangtes Klostergesindebrot, das noch etwas die ursprünglich geballte Krapfenform bewahrt hat. Auch in der Steiermark hat sich der 'Drescherkrapfen' als altes Ernteopfer und Gesinderecht, Dreschernudeln in Krapfenform, erhalten (Ztschr. für österreich. Volksk. 1896, 196). Im Hessischen (Fulda, Werragegend) erhalten zur Zeit der ausgehenden Drescherarbeit (Ende November bis Ende Dezember) die Drescher sog. Schütte- oder Staubkräppeln, angeblich damit sie den Staub beim Ausschütten des gedroschenen Getreides hinunterschlucken (Vilmar, Idiot.). In Oberösterreich spielen am Bartholomäustage (Weideschluss, Herbstanfang) die schon oben erwähnten Pfötelkrapfen eine Rolle.

Im Steiermärkischen gibt es auch 'Brautkrapfen', krapfenförmige Nudeln, die zum Brautmahle gebacken werden.

Kurzum, wir sehen bis jetzt die Krapfen nur an den Tagen heiterer Festesfreude des Volkes; nirgends hat der gegenwärtige [!] Krapfen Beziehung zum Totenkulte oder zur Totenfeier. Nun ist es ganz auffällig, dass das gleiche auch vom Herzgebäcke Geltung hat, und dass auch letzteres hauptsächlich in der Frühlingszeit volksüblich ist. Wir haben über das Herzgebäck schon im Archiv für Anthropologie 1906, S. 264 gesprochen und fügen dieser Arbeit noch an, dass es kein blosser Zufall sein kann, wenn sowohl im Elsass als im Krainischen gerade zur Krapfenzeit im Frühling (Fasching) die Mädchen deren Burschen herzförmige Gebäcke zum Geschenke machen (Elsäss. Wtb. 1, 422; Ztschr. für österreich. Volksk. 1906, 160). Das Herzgebäck ist überhaupt, wie wir in eben erwähnter Abhandlung im Archiv für Anthropologie nachwiesen, ein häufiges modernes Symbol der Liebe, das Gegenliebe erzeugen soll. Wie das Herzgebäck, so finden wir auch den Krapfen auch bei Hochzeiten und Verlobungen. Darum gibt es auch eigene 'Liebeskrapfen', die die moderne Bäckerei als runde, gegitterte Obstpastetchen herstellt; es sind Liebeskuchen in Krapfenform, wobei der duftende Inhalt des Krapfens wie der Duft der Blumen und wie der Seelenduft des Herzens Gegenliebe erzeugen soll. Beim magischen Liebeszauber wurden im 11. Jahrhundert menschliche Sekrete (Menstruum, Menses, Semen virile) von den Frauen in das Liebesgebäck gemengt (vgl. Wascherschleben, Bussordnungen S. 662, 664). Nach Grimm, D. Myth. 1232, Eckermann, Handbuch der Religionsgesch. 3, 77 wälzten sich die

Frauen im 11. Jahrh. mit Honig beschmiert, sonst nackend, auf Weizen; sie liessen dann sich die Weizenkörner, die mit ihrem Lustdufte imprägniert waren, vom Körper absammeln und das Korn in einer Mühle der Sonne zu mahlen; daraus wurde ein Brot gebacken, welches Gegenliebe erzeugen sollte. Auch in Tirol gibt es nach der Volkssage (Zingerle [2] S. 426) das sog. Heiratspulver, das man unter den Teig der Krapfennudeln mengt, um Gegenliebe zu erzeugen (vgl. auch Ztschr. für rhein. u. westf. Volksk. 1906, 62); auch um den Hofhund an seinen Herrn zu fesseln, gibt man ihm im Futter ein Brot zu fressen, das mit der Duftseele in Schweiss und Haaren des Herrn gemengt ist (Wuttke, § 679; Kühnau, Mitteil. 26). In Tirol gibt der Jäger seinem Hunde, um ihn anhänglich zu machen, Katzenherzen zu fressen (Bechstein-Alpenburg 380). Die Herzen von Turteltauben in Brot verbacken galten im 15. Jahrhundert in Breslau ebenfalls als ein Liebesmittel (Blätter für hessische Volksk. 3, 148); man sieht also deutlich, wie das Herz als Sitz des Seelenduftes und der Liebestriebe sich im Volksglauben bemerkbar macht (vgl. auch oben 1, 182; E. H. Meyer, D. Volksk. S. 166; Andree, Braunschweigische Volksk. S. 297, 215; Bartsch, Sagen aus Mecklenburg 2, 352; Frischbier, Hexenspruch S. 159; Hazlitt, National Faiths and Popular Customs 1, 197, 331; Wuttke [3] S. 366; Urquell 3, 59; Yermoloff, Landwirtsch. Volkskalender 1, 159 usw.).

Aus dieser Literatur geht genügend hervor, dass man gewisse Gebäcke, namentlich aber auch das Gebildbrot des Krapfens, der mit einer duftenden Farce gefüllt ist, wie auch das Gebildbrot des menschlichen Herzens, das mit duftenden Blumen geziert ist, als Symbole der Liebe und als Vermittler der Gegenliebe betrachtete und dass man dem Lustdufte wie dem Blutdunste im Herzen und dem am Körper getragenen, duftenden Liebesapfel eine besonders sympathische Rolle in diesem Glauben zumutete.

Hat nun die Krapfenform auch mit der Herzform einen bezüglichen vergleichbaren Zusammenhang? Wir müssen diese Frage entschieden bejahen, wenn wir von der heute üblichen gelappten Herzform, wie sie durch das koptische Christentum dem Mittelalter übergeben wurde, absehen. Der Krapfen als relativ grosses, rundes, einballiges Hohlgebilde ohne inneren festeren Kern, aber mit einer meist duftenden, süssen inneren Farce gleicht dem mit dem Seelendufte ausgestatteten, rundballigen, altrömisch-griechischen Herzschema. Nach Lobeck (Aglaophamos p. 709) gab es auch im griechisch-römischen Kulte des Dionysos-Bacchus herzförmige Opferkuchen. Das Herz, dessen Gestalt von den Griechen mit dem *κῶνος τοῦ στροβίλου*, d. h. mit dem dickeirunden Pinienzapfen verglichen wurde, war dem Dionysos heilig. Nach der Mythe des Bacchus verzehrte Zeus das noch rohe, warme, zuckende Herz des von den Titanen bald nach seiner Geburt zerrissenen Zagreus (= Bacchus) (Preller, Griech.

Mythol. [2] 1, 553). In Nachahmung dieses ins Mythische verlegten Vorganges wurde auch bei dem bacchantischen Opfermahle das noch zuckende Fleisch eben zerrissener Opfertiere roh (warm) verschlungen (Baltzer. Apollonius von Tyana, S. 189). Nach dem pythagoräischen Vorbilde wird sehr wahrscheinlich an Stelle des rohen, warmen Zuckfleisches des tierischen Herzens das heisse, herzförmige, rundgeballte, mit einem duftenden Inhalte versehene Gebildbrot des Krapfens getreten sein; gerade in der bacchantischen Fastnacht[1]) spielen auf ehemals römischem Boden Germaniens die heiss verzehrten Hetwecken (= heissen Wecken), heissen Kreuzbrote, heissen Muscheln, heissen Krapfen volksüblich eine grosse Rolle, und nicht bedeutungslos ist es, dass die herzenfressenden Hexen in der Volkssage auch Krapfen essen.

Obwohl im Mittelalter die oben doppellappige, unten zugespitzte Herzform der ägyptischen Kopten das römische, rundballige Herzschema fast ganz verdrängte, so blieb doch in der deutschen Volksmedizin (siehe das Organvotiv im Janus 1901, S. 23), in dem deutschen Volksbrauche und in der deutschen Volkssage ein gewisser Zusammenhang mit dem letzteren bestehen; als solches Überlebsel sehe ich auch den rundballigen, hohlen, mit einer duftenden Farce innerlich gefüllten Krapfen an, der als placenta bacchica, d. h. als Kultbrot der Zeit der Bacchanalien aus dem römischen Kolonistenbrauche durch Vermittelung der Klosterküchen auf germanischen oder deutschen Boden sich übertragen haben kann, wo er als Faschingsgebäck, Erntebrot und Hochzeitsküchel sich forterhielt und sich in verschiedenen anderen Abarten weiter entwickelte.

Bad Tölz.

1) Der Hauptfastenfisch der Mönche lieferte als Fiebermittel sein lebendes rohes Herz: vgl. ein Rezept des 16. Jahrh. für das Fieber bei Jühling, Die Tiere in der Volksmedizin S. 25: „Nim das Hertz von einem frischen, lebendigen Hecht vnnd verschlinge es, weil es noch lebt, vnnd faste danach einen halben tagk.“ Hier ist die Omophagie der Bacchanalien zum Essen eines rohen Fastenfisches herangemildert. Am Grossfastenabend (Sonntag nach Fastnacht) müssen in Geerhardsbergen Bürgermeister, Dekan, Schöffen und Ratsherren einen lebendigen Gründling aus einem Becher Wein hinabschlucken; auch dieser seit 1398 bezeugte, von der Kirche geduldete Brauch (Volkskunde 18, 136f.) vertritt die Omophagie der Bacchanalien. Über das athenische Hauptseelenfest der dionysischen Anthesterien vgl. Rohde, Psyche [3] 1, 237. 2, 45; über Dionysos als Herrn der Seelen ebd. 2, 13; über die Beziehungen der Fastnacht zum Dionysoskult Krause, Tuiskoland S. 343. 389. Obgleich also das Krapfengebäck gegenwärtig keine Beziehung zum Totenkult aufweist, kann doch das römische Bacchusfest solche gehabt haben.

Kurdische Sagen.

Von Bagrat Chalatianz.

(Vgl. oben 15, 322. 16, 75. 402.)

15. Die mythologische Bedeutung der Sagen.

Von den vorstehenden Sagen können nur wenige als rein kurdische gelten; denn ausgenommen die von Siamandö und Xĝesare, Sevahaĝe und vielleicht auch Hamute Schanke, tragen sie das Gepräge orientalischer Märchen, in denen sich uralte Anschauungen des Morgenlandes deutlich widerspiegeln. Im besonderen gehören hierher die Astralmythen, die man in zwei Hauptgruppen scheiden kann: die Sonnen- und Mondsagen und die Sonnenmythen. Der Kultus der Himmelsgestirne scheint die erste Religionsstufe eines jeden Naturvolkes gewesen zu sein. Hohe Verehrung genossen der Sonnengott (Samaš) und der Mondgott (Sin) bei den alten Babyloniern, deren Gestirnenreligion die Weltanschauung der späteren Geschlechter für unabsehbare Zeit bestimmt hat. Die jüngsten Ausgrabungen in Babylonien förderten zahlreiche Tempel zutage, die der Sonne und dem Mond geweiht waren; auch in den religiösen Keilschrifttexten nehmen beide Gottheiten einen Ehrenplatz ein. Die ältesten Kultusstätten des Mondgottes waren in Uru (der heutigen Trümmerstätte el-Muĝeir) und in Xarran (in Mesopotamien), die des Sonnengottes in Barsa und in Sippar (den heutigen Ruinen Senkereh und Abu Habba). Der Mondgott wurde als 'Vater' mit langem Bart, auch als 'junger Stier' mit grossen Hörnern bezeichnet. Seine Gemahlin hiess Ningal und seine Tochter Istar (Venusstern). Andererseits galt Nergal (sonst Sommerglutsonne und der Planet Mars) als Gott des abnehmenden Mondes, der mit Sin, der zunehmenden Mondsichel, die grossen Zwillinge bildet. Samaš wurde ebenfalls als männliche Gestalt gedacht, während in Südarabien die Sonne weiblich ist. Dass der Mond einige Tage verschwindet und dann allmählich seine frühere Grösse wieder erreicht, dass die Sonne abends versinkt und frühmorgens wieder erscheint, dass sie ihre Kraft im Winter verliert, hinter schwarzen Wolken verborgen bleibt und erst mit Anfang des Frühlings wieder ihren Glanz erreicht, dies alles muss stark auf die Phantasie aller Völker einwirken. Das eine Gestirn stellt die Dauer des Tages und der Jahreszeiten, das andere die des Monats fest. Daher finden wir bei den Babyloniern beide in ihren Hauptphasen streng unterschieden: man verehrte Samaš als Frühjahrs- (Morgen-)sonne, Sommer-(Mittag-)sonne, Herbst-(Abend-)sonne und Wintersonne, und der Mond wurde in abnehmdeen und zunehmende Gottheiten geteilt. Mit den Gestirnkulten aber waren zahlreiche Mythen verknüpft. Es muss schon

in der Urzeit eine Periode gegeben haben, wo die religiösen Mythen auf die Menschen übertragen wurden und allmählich in Heldensagen übergingen. Die Gottheit wurde ein Halbmensch, der Mythus eine Erzählung von Helden. Diese Übergangsperiode stellen noch jetzt die orientalischen Märchen dar; derselbe Held, der die Sonnengottheit vertritt, vollführt seine Taten mit Hilfe derselben. Gleichzeitig muss auch die Nationalisierung der Astralmythen, d. h. ihre Übertragung auf Nationalhelden, wie wir sie bei den Griechen, Römern, Persern, Armeniern u. a. finden, stattgefunden haben.

Die Sonnen- und Mondsagen zerfallen in zwei Gruppen; in einer sind Sonne und Mond als zwei Brüder (Zwillinge), in der zweiten als Schwester und Bruder gedacht. Dioskurensagen begegnen uns bei allen Völkern des Altertums, bei den Hebräern (Kain und Abel, Jakob und Esau), bei den Griechen (Dioskuren), Römern (Romulus und Remus), Germanen (Baldur und Hödhr). Der eine Bruder als Mond stirbt (Abel, Remus, Agamemnon, Harmodios) oder wird als Blinder vorgestellt (Hödhr). Der Einfluss dieses Sagenkreises lässt sich auch in den kurdischen Erzählungen von Qülleq und Kiaro, Dalu Hamza und Dalu Mehmet erkennen. Qülleq stirbt, Dalu Hamza schläft infolge der Zauberkunst der Hexe drei Tage lang, um wieder aufzuerstehen.[1]) Zu den Sagen, in denen die Sonne weiblich und der Mond männlich

1) Bei den Babyloniern war der folgende Dioskurenmythus, in welchem auch die Schwester der Dioskuren, Ištar, erscheint, im Umlaufe (P. Haupt, Das babylonische Nimrodepos 1884. 1891. Deutsch bei Jensen, Keilinschriftliche Bibliothek 6, 1, 116—265). Gilgameš, der Herrscher von Erech (zwischen Nord- und Südbabylonien), sieht in mehreren Traumbildern, die seine Mutter deutet, den Helden Ea-bani (nach Zimmermann und Jensen KB. 1, 425. 571 Bel-Kullati oder Bel-Kiššati = Herr der Allheit zu lesen) als seinen künftigen Freund. Dieser, der in der Steppe unter wilden Tieren haust, wird durch eine Dirne zu Gilgameš gelockt; beide schliessen Freundschaft und unternehmen einen Zug nach dem heiligen Zedernwald, dem Wohnorte der Göttin Irnira-Ištar. Der von Bel bestellte Wächter Chumbaba, der jeden durch seine Stimme in Schrecken setzt, wird im Kampfe erschlagen. Als Gilgameš die Liebe der Göttin Ištar verschmäht, bittet sie ihren Vater Anu, einen Himmelsstier zu schaffen, der Gilgameš vernichten soll. Allein der Held erlegt mit Hilfe Ea-banis den Stier und bringt dessen Hörner seinem Gotte Lugalbanda als Weihgeschenk dar. Darauf stirbt Ea-bani. Um Unsterblichkeit zu erlangen, begibt sich Gilgameš zu seinem unter die Götter versetzten Ahnen Ut-Napištim; auf den Rat eines Skorpionmenschen zieht er durch die Mašu-Berge und erreicht den an der Meeresküste gelegenen 'Götterpark'. Hier 'auf dem Thron des Meeres' sitzt die Göttin Siduri-Sabitu, die auf die Frage der Helden, wie er zu Ut-Napištim gelange, antwortet: „Über das Meer ging (nur) Šamaš, der Gewaltige; wer ausser Šamaš geht hinüber?" Doch mit Hilfe eines Schiffers erreicht Gilgameš die 'Wasser des Todes', den Wohnsitz seines Ahnherrn. Dieser schildert ihm die Sintflut und lässt ihn auf seine Bitte durch den Schiffer zum 'Waschort' bringen; dort muss Gilgameš sich waschen, ein neues Gewand und eine neue Kopfbinde anlegen und dann heimkehren. Um das stürmische Meer zu beruhigen, taucht er auf den Rat des Ut-Napištim unter und schneidet auf dem Meeresboden ein Wunderkraut ab, das Greise wieder jung zu machen vermag. Dann weist ihm eine Schlange den Weg. In Erech angelangt, bittet Gilgameš den Gott Ea, ihn mit Ea-banis Geist zusammenzuführen. Dieser gebietet dem Gotte des Totenreiches Nergal, Ea-banis Geist aus der Erde emporzusenden, der nun seinem Freunde Gilgameš das Totenreich beschreibt. Damit schliesst das Epos.

dargestellt wird, gehört eine armenische Überlieferung, nach der einst die Geschwister Sonne und Mond im Flusse badeten. Der Mond wollte die schöne Schwester nackt sehen und tauchte aus dem Wasser auf; die Schwester aber erriet seine Absicht und flog gen Himmel; der Mond setzte ihr nach, ohne sie erreichen zu können; die Sonne aber sticht mit ihren Strahlen jeden, der ihre Nacktheit anzuschauen sucht. Ebenso werden in der schönen arabischen Erzählung von Laila und Medjnun (oben 15, 328) die beiden Liebenden zu zwei Sternen, die getrennt im Kreise herumziehen. Vielleicht liegt dieser Astralmythus auch der gleichfalls aus Arabien stammenden Sage von Mamo und Zine (oben 16, 35. 402) zugrunde: Mamo wird in die Grube geworfen und stirbt, worauf ihm seine Geliebte in den Tod folgt; die beiden aus ihrem Grabe hervorwachsenden Blumen entsprechen den zwei Sternen.

Auch die alten Armenier erzählten von der verhängnisvollen Liebe der assyrischen Königin Šamiram (Semiramis) zu dem armenischen Könige Ara dem Schönen; als der König Ninos nach Kreta geflohen war, sandte Šamiram Botschaft zu Ara, er solle entweder sie heiraten oder sie besuchen und dann heimkehren. Als Ara diese Forderung stolz abschlug, zog Šamiram mit einem Heer nach Armenien und lieferte ihm auf dem Felde Airarat eine Schlacht, in der Ara fiel, obwohl die Königin befohlen hatte, ihn lebend zu fangen. Sie liess seinen Leichnam in den Oberstock ihres Palastes legen und verkündete den Armeniern, die ihren König rächen wollten, sie hätte den Göttern geboten, seine Wunden zu lecken, und er werde wieder erwachen. Als aber ihre Zauberei misslang und der Leichnam verfaulte, befahl sie, ihn in eine grosse Grube zu werfen und diese zuzudecken; dann schmückte sie einen von ihren Liebhabern und verkündete, die Götter hätten den Ara geleckt und ihn wieder belebt.[1] Ara entspricht seinem Wesen nach der Mondgottheit, wie ja nach Plato[2] die Armenier von dem auferstandenen Er (ἤρ = Ara) erzählten; die liebeheischende Semiramis aber verkörpert die brennende Sonne. Dafür sprechen die von Moses von Chorene S. 88 angeführten Volksüberlieferungen 'vom Tode der Šamiram, von ihrer Flucht zu Fuss, von dem Durst, von dem Trinken, von dem Einholen der Schwertträger, von den ins Meer geworfenen Zauberkorallen und von dem Liede darüber: Die Korallen der Šamiram ins Meer'. Denn die dem Meer nahende, daraus trinkende, mit strahlenden Korallen geschmückte Šamiram gleicht der ins Meer tauchenden Sonne.

Die besonderen Mondsagen sind verhältnismässig selten, da sie wahrscheinlich von den Sonnenmythen verdrängt worden sind oder sich derart mit ihnen verschmolzen haben, dass sie nicht mehr wiederzuerkennen sind. Vielleicht gehört hierher die noch heute in der armenischen Kirche

1) Moses von Chorēne, Geschichte Armeniens (Venedig 1881) S. 75–77.
2) Plato, De republica X, 614 B. Ara bedeutet im Persischen den 'Schönen'.

übliche Darstellung des Moses mit zwei Hörnern auf der Stirn und die Erzählung vom gehörnten Alexander dem Grossen. Und eine Spur des Mondkultus ist der orientalische Volksglaube, dass der wachsende Mond jedem Unternehmen Glück und der Krankheit Heilung verheisse, und der Brauch, die auf dem Wege gefundenen Hörner und Hufeisen als Glückstalismane aufzubewahren.

Viel grössere Verbreitung haben die Sonnenmythen. Schon im grauen Altertum ward die Sonne als ein heilbringender Held gepriesen, der die Menschen von einem Ungeheuer (der Finsternis und dem Winter) befreit. Die Frühsonne wurde in den Dichtungen als ein Knäblein in einem auf dem Wasser schwimmenden Kasten bezeichnet. Und der assyrische König Sargon von Agade[1]) erzählt von seiner Geburt[2]): „Ich bin Šarrukin, der mächtige König, König von Agade. Meine Mutter war aus edlem Geschlechte, mein Vater ist unbekannt, der Bruder meines Vaters aber bewohnte das Gebirge. Meine Stadt ist Azupiranu, am Ufer des Euphrat gelegen. Meine Mutter aus edlem Geschlechte empfing mich, und im Verborgenen gebar sie mich. Sie legte mich in einen Kasten von šuru und verschloss . . . . . mit Erdpech. Sie warf mich in den Fluss, welcher nicht hoch war. Er trug mich weg und brachte mich zu Akki, dem Wassergiesser. Akki der Wassergiesser hob mich auf, zog mich zum Knaben auf. Er machte mich zum Gärtner." Derselbe Mythus ist bei den Hebräern auf Moses übertragen worden; und so wird auch Načar Ogli (oben 16, 411) in einem Kasten gefunden und zum Knaben aufgezogen; sein Vater ist ebenfalls unbekannt. Von der Geburt des Sonnengottes Vahagn sangen die alten Armenier nach Moses von Chorene[3]) das folgende Lied:

„In Geburtswehen lagen Himmel und Erde
In Geburtswehen lag auch das purpurne Meer:
Geburtswehen im Meere hielten ein Schilfrohr ergriffen.
Aus der Kehle des Schilfrohres stieg Rauch auf,
Aus der Kehle des Schilfrohres stieg Flamme auf,
Aus der Flamme lief ein Knäblein hervor,
Es hatte Feuer als Haar,
Es hatte Flamme als Bart,
Und seine Augen waren Sonnen.

Wir haben selbst mit unseren Ohren gehört, wie manche dies mit Begleitung des 'Bambiren' sangen. Weiter trug man im Liede vor, dass er (Vahagn) mit Drachen kämpfte und diese besiegte."

In den Heldentaten des Knaben, der seine Gefährten überwältigt, ist die zunehmende Kraft der Sonne zu erkennen. Das Sitzen des Helden in der Grube, in die er von dem Feinde (oder seinen Brüdern) geworfen wird, ist das beliebte Motiv der morgenländischen Sagen von Joseph (im

1) Nordbabylonien. Sargon regierte um 2800 v. Chr.
2) Rawlinson, The cuneiform inscriptions of Western Asia, Vol. III, 4. 7.
3) Moses von Chorēne S. 127f.

Koran), von Rustem und Bejan bei den Persern, von Artavazdes und Mher bei den Armeniern, von Iliya bei den Russen. Nach dem Zeugnis Ezniks[1]) erzählte man von Alexander dem Grossen, dass er von Divs gefesselt gehalten ward. Nacar Ogli kann als ein Typus dieser Sagengruppe gelten, in der der Held, nachdem er ein Ungeheuer erschlagen, die Schöne befreit und aus der Grube heraussteigt. In dieser verbreiteten Erzählung ist die Darstellung des Sieges der Frühsonne über die Finsternis oder den Winter und die Befreiung der Erde von der Kälte zu sehen; der Held besteigt ein Feuerross oder einen Feuervogel, um in die 'Helle Welt' zu gelangen, d. h. die Sonne gelangt wieder zu ihrer Kraft. — Zu demselben Sagenkreise gehört das Märchen von dem versteinerten Reiche. Der Held tötet den Drachen (Hexe, Ungetüm), bespritzt mit dessen Blut die Steine und macht diese wieder zu lebenden Menschen (vgl. Gathl Gahraman, oben 15, 393f.). Von seinem Kuss erwacht die schlafende Schöne, die Königstochter, die der Held heiratet.

In der Rolle des Weltbefreiers erscheint bei den Babyloniern der Sonnengott Marduk, der deswegen als Herrscher über das ganze All und als neuer Weltschöpfer verherrlicht wird. Er zieht gegen die Göttermutter Tiamat, die im Bündnis mit Riesenschlangen, Drachen, Molchen sich gegen die neue Göttergeneration empört. Marduk, mit 'Lichtflut' bewaffnet, besiegt sie und schlägt ihren Leichnam in zwei Stücke.

Eine Parallele dazu bietet die Sage von einem löwenartigen Ungetüm namens Labbu, das einer von den Göttern erlegt, der in einer Wolke vom Himmel herabsteigt. — Eine dritte Sage bezieht sich auf den Sturmvogelgott Zû, den ein Gott tötet und ihm die von demselben geraubten Schicksalstafeln entreisst[2]). Wahrscheinlich liegt allen drei Mythen der Kampf des Lichtgottes Marduk mit einem Ungeheuer (der Finsternis) zugrunde.

Die aus uralten Trümmern wieder zum Leben gerufene Weltanschauung der Babylonier ist eine Entdeckung der jüngsten Zeit, und ein Versuch, diese mit unseren Anschauungen in Zusammenhang zu bringen, muss mit grosser Vorsicht ausgeführt werden; denn der Zusammenhang der Kultur des alten Orients mit der klassischen und unserer Welt lässt sich nicht verfolgen. Deshalb begnügte ich mich mit einem Hinweise auf einige Hauptzüge unserer Sagen, die sich aus den Astralmythen des alten Orients erklären.

Leipzig.

1) Eznik, Gegen die Ketzereien, Paris 1860, S. 100.

2) King, Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, Vol VIII. In deutscher Übersetzung von Jensen, Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. VI.

Kleine Mitteilungen.

Nachtrag zu dem Artikel 'Siebensprung' (oben 15, 282–311).

Durch die Güte mehrerer Herren ist es mir möglich geworden, neue Nachweise für den Siebensprung zu erbringen.

A. Auf **deutschem** Sprachgebiet:

Schweiz. In Gottfried Kellers Roman 'Der grüne Heinrich' (Stuttgart 1905) 2, 265 wird der Siebensprung bei einem Leichenschmaus getanzt.

Thüringen. In Löfflers Roman 'Martin Bötzinger' (Lpz. 1897) wird ein Tanz erwähnt, mit dem der Siebensprung gemeint scheint. (Auf beides macht mich Herr cand. phil. Knauer in Neuses bei Coburg aufmerksam.)

Bayern. München: Eine Siebensprungmelodie wurde im vorigen Jahre bei einem der Kellerkonzerte gespielt. (Mitteilung des Herrn Kaufmanns R. Albrecht in München.)

Rechtenbach in der **Rheinpfalz**, abweichend von den Abgaben, oben 15, 284f.; vgl. 290, Anm. 1, die sich wohl nur auf den Nachbarort Schweigen zu beziehen haben:

Nr. 36.



In dem benachbarten Schleithal im **Elsass** lautet die Melodie wieder anders. (Mitteilung des Herrn Lehrers Lang in Rechtenbach.) Es liegt auf der Hand, dass auch dieser Text die Mundart nicht rein wiedergibt, vgl. jedoch die Bemerkungen unten zu dem Text von Oevenum auf Föhr (S. 83).

Hessen. Giessen: Nach der Mitteilung des Herrn Geh. Hofrats Behaghel wird der S. hier wieder in den ersten Kreisen getanzt (und zwar nach Böhme).

Rheinland. Köln: Weyden*, Köln vor 50 Jahren (i. e. 1812), S. 128: Hier — bei Gelegenheit der Bayen-Kirmes auf dem Bayengraben — klangen die alten Tanzweisen, der kölnische Ländler und die 'Sibbesprüng'. Vgl. auch Hönig*, Wörterbuch (1877), S. 147.

Der Tanz soll nur vom niederen Volke aufgeführt worden sein. In den Landkreisen Köln und Bonn war er vor Jahren noch sehr gebräuchlich, besonders

auf der Brühler Kirmes. (Nach einem Brief des Herrn Oberlehrers Dr. Wrede in Köln, mir durch die Güte des Herrn Museumsdirektors Dr. Foy übermittelt.)

Westfalen. In H. Wettes Roman 'Krauskopf' (Lpzg. 1903, S. 186 wird erzählt, wie im Münsterlande am Lambertusabend das Volk um die Lambertuspyramide tanzt und singt:

Wer, wer kann die sieben Sprünge?
O Buer, wat kost't din Heu?
Der Herr, der schickt den Jäger aus,
Der sollt die Birnen schmeissen.

(Diesen Nachweis verdanke ich dem Herrn Herausgeber dieser Zeitschrift.)

Hannover. Früher war der Siebensprung im Reg.-Bez. Osnabrück gebräuchlich und wird noch in Grafeld und Orthe, Kr. Bersenbrück, getanzt. Bei dem Trachtenfest des Artlandes in Badbergen 1905 stand der Siebensprung mit auf dem Programm der altertümlichen Tänze. Der Text ist im Hannöverischen verschieden, meist plattdeutsch. 7 Touren: Grosse Ronde erst nach rechts, dann nach links. Sprünge wie in Eckwersheim (oben 15, 284). (Mitteilung des Herrn Tanzlehrers Ortland in Badbergen).

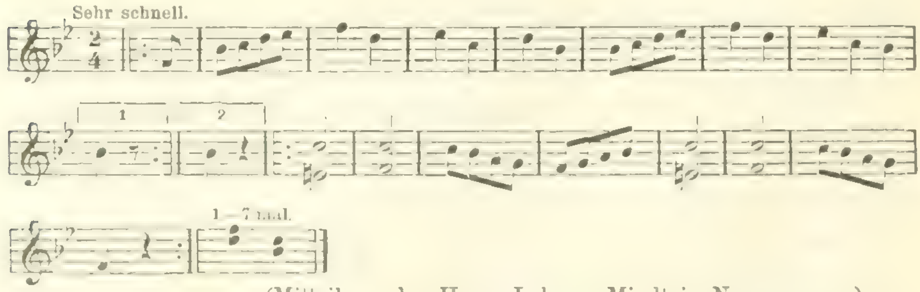
Die Melodie lautet zu den Artländer 'Sieben Sprüngen' nach Ortland. Artländer alte Tänze für Piano, Selbstverlag, S. 4:

Nr. 37.



Aus einer hannöverischen Gemeinde, den Vierlanden gegenüber, stammt folgende Melodie (sieben Touren):

Nr. 38:

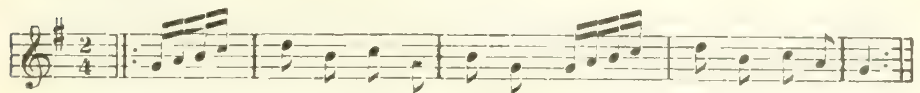


(Mitteilung des Herrn Lehrers Mindt in Neuengamme).

Schleswig-Holstein. In Dithmarschen muss der Siebensprung ehedem gut bekannt gewesen sein, so weiss man von ihm noch nicht nur in Schafstedt bei Heide, sondern man erinnert sich seiner noch sehr gut in Bunsloh, Osterborstel und Albersdorf. Bis vor dreissig Jahren etwa tanzte man ihn hier bei der Fastnachtsfeier in vorgerückter Stunde: in Albersdorf wurde er vor einem halben

Jahre noch bei einer Hochzeit getanzt. Während der ersten acht Takte wurden zwei Schritte nach rechts und zwei nach links gemacht, darauf folgte Rundtanz bis zu den Sprüngen. Die Männer hielten einander bei der Hand oder fassten einander von hinten um die Taille. 13 Touren. Sprünge wie in Eckwersheim, aber erst rechts, dann links.

Nr. 39.



Lus-tig ist der Sie-ben-, Sie-ben-, Sie-ben-, lus-tig ist der Sie-ben-, Sie-ben-sprung.



Die beiden letzten Töne werden länger ausgehalten, als sie es dem Takt nach sollten.

Der 'Söwensprung' in Husum. Ob es sieben oder dreizehn Touren waren, weiss ich nicht. Herren und Damen standen getrennt auf zwei Seiten, fassten einander an, wie zu einer grande chaine, näherten sich, gingen wieder zurück und hüpften bei den letzten zwei Tönen in die Höhe.

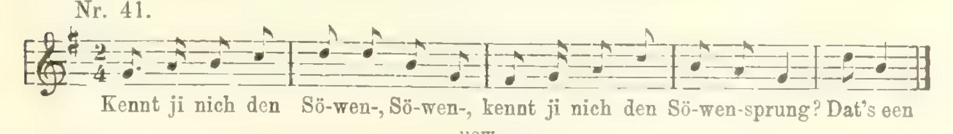
Nr. 40.



Auf der Insel Föhr war der Tanz ehemals, wie es scheint, durchweg besonders gut bekannt; in der Erinnerung der ältesten Bewohner lebt er noch in den meisten Ortschaften fort, so in Wyk, Wrixum, Nieblum, Goting, Oevenum, Oldsum, Üttersum. Eine aus Wrixum gebürtige Frau erinnert sich noch des Söwensprüngs, so bei den Friesen genannt, dessen Melodie ihr von dem Vater oft vorgesungen wurde. Die Sprünge wurden gezählt, und dabei wurde aufgestampft und gekniet usw.; ob ein deutsches oder friesisches Lied gesungen wurde, vermag die Frau nicht mehr anzugeben.

In Oevenum wurde der Siebensprung auf einer Hochzeit im Jahre 1883 zum letzten Male getanzt. „Nu möt wi mal de Söwensprung dansen", hiess es. Es wurden acht Takte Polka getanzt und dann Sprünge gemacht.

Nr. 41.



Bemerkenswert ist, dass 'Kennt ji' nicht Föhringer Platt ist, sondern festländisches Platt; im Föhringer Platt müsste es 'kennen jem' heissen.

Ganz besonders beliebt war der Siebensprung in Nieblum, einem Ort in der Mitte der Insel, der viel früher seine friesische Sprache verlor als die Nachbarorte. Hier wurde der Söwensprung oder friesisch Söwensprüng vor etwa vierzig

Jahren allsonntäglich getanzt; vom Westerland strömten die Friesenburschen mit ihren Mädchen in ihrer Nationaltracht regelmässig nach Nieblum zum Tanzboden. Den Sprüngen gingen entweder einige Takte Schottisch voraus, oder sie folgten ihnen. Es tanzten nur zwei Paare, bei den Sprüngen standen die beiden Burschen innen, einander zugekehrt, während die Mädchen aussen weiter tanzten. Die Sprünge wurden erst rechts, dann links ausgeführt: 1. und 2. Aufstampfen 3. und 4. Knien, 5. und 6. Knien und Aufstützen des Ellenbogens, 7. Knien mit Verbeugung und Ausbreiten der Arme. 7 Touren.

Nr. 42.



Man tanzte den Siebensprung aber auch nach der Melodie des Liedes: 'Herr Schmidt, Herr Schmidt, was bringst dem Mädle mit' usw. (Die Nachrichten aus den Dithmarschen und die Aufzeichnung der Husumer und föhringischen Melodien verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Lehrers Schröder in Schafstedt.)

Auf den Gütern bei Getdorf bei Kiel wurde der S. vor vierzig Jahren und mehr getanzt.

Eine Frau aus Barkelsberg bei Eckernförde teilte Herrn H. Carstens in Dahrenwurth bei Lunden folgenden Text zum Siebensprung mit:

Trutjern, mien Hahn,
Mien söte Katrien,
Du schass ja förwahr
Mien Eegendom sien.

Der Tanz war aber wesentlich anders, als ihn Herr Carstens im Urdsbrunnen, Bd. 6, beschrieben hat.

D. Dänemark. In Neuvaret bei Ribbe bei Hvidding, hart an der deutschen Grenze, kannte man ehedem den 'Sivspring' ebenfalls.

Auf eine Nachricht über den Siebensprung in der Beilage zum Eilenburger Nachrichtenblatt 1905, Nr. 255 macht mich Herr Oberlehrer Uhde (Bergedorf) aufmerksam. Unter der Überschrift 'Kirmes' heisst es daselbst:

Könnt ihr nicht die sieben Sprüng,
Könnt ihr sie nicht tanzen?
Da ist mancher Edelmann,
Der die sieben Sprüng nicht kann.
Ich kann se, ich kann se.

Der Tänzer gibt sich in dem folgenden Reim gewissermassen selbst die Antwort:

Wer kann die sieben Sprüng,
Wer kann sie tanzen?
Wackres Mädchen, pass auf mich,
Hast du Geld, so heirat mich!
Ich kann se, ich kann se.

Leider konnte mir die Redaktion des Blattes den Verfasser nicht nennen, so bin ich auf Vermutungen angewiesen. Ich glaube nicht, dass der Verfasser die Responsion irgendwo vorgefunden hat, sondern er scheint zwei in der Umgegend Bonns übliche Varianten des Textes (vgl. oben 15, 298) eigenmächtig zu dieser Responsion zusammengeschmiedet zu haben.

Da die Nachträge meist aus dem nördlichsten Deutschland stammen, vermögen sie die noch unentschiedenen Fragen nicht zu fördern (vgl. oben 15, 301 u. 309); wohl aber bestätigen sie manche meiner Vermutungen, so: die Bezeichnung 'Siebensprung' (Husum, Föhr, plattdeutsch und friesisch, Neuvaret), 13 Touren (Albersdorf), Reihenfolge der Sprünge (Artland, Albersdorf, Nieblum), Zählen der Sprünge (Rechtenbach, Wrixum, Oevenum). Für den Text ist bemerkenswert die Variante 'Danz' gegenüber 'Mach', vgl. den Kusterdinger Text (oben 15, 295); mein Verdacht wegen der Variante „Feine" in Schweigen (oben 15, 290, Anm.) ergibt sich aus dieser Strophe als unbegründet. Für die Frage der Heimatsbestimmung ist vielleicht nicht unwesentlich, dass wir wieder auf plattdeutschem Boden mehrere hochdeutsche Texte finden (Schafstedt, Artland), und dass andererseits in Oevenum der plattdeutsche Text nicht mundartlich abgeändert ist; der Anfang 'Kennt ji' in letzterem stimmt zu der norddeutsch-holländischen Gruppe; besonders zu dem von Abcoude (oben 15, 297).

Die Melodien ordnen sich teilweise sehr deutlich in die anderen ein. Nr. 39 (Albersdorf) ist bis auf die Taktabteilung des zweiten Teiles identisch mit Nr. 5 (Fünen). Nur im ersten Teil identisch hiermit ist Nr. 40 (Husum), aber auch im zweiten Teil sehr ähnlich. Auch Nr. 37 (Artland) und 38 (Prov. Hannover) stimmen im ersten Teil hierzu ganz genau, abgesehen von dem Auftakt und dem Tempo in Nr. 38; im zweiten Teil von Nr. 37 und 38 ist VI und VIII gleich den dänischen Melodien Nr. 13 und 14, nur mit anderem Tempo. Nr. 41 (Oevenum) gehört ebenso wie Nr. 36 (Rechtenbach) zwar zur ersten Gruppe (Nr. 1—18), aber beide sind sehr stark entstellt; Nr. 36 meidet übrigens im Gegensatz zu den anderen süddeutschen Melodien (vgl. oben 15, 305) in VI und VIII das Hinuntersteigen zur unteren Oktave nicht. Nr. 42 (Nieblum) scheint so wie Nr. 30—35 eine fremde Melodie zu sein, wie es ja die andere Nieblumer Melodie (Herr Schmidt) wirklich ist.

Dass der Rendsburger Barbiertanz (oben 15, 306) seine Melodie aus der Preziosa bezogen hat, wird noch wahrscheinlicher dadurch, dass man auch in Albersdorf das 'Barbierstückchen' kennt und dazu, wie mir Herr Schröder schreibt, nach der Melodie singt: „Gestern abend war Vetter Michel da".

Wie mich Herr Oberlehrer Dr. Brinckmann in Bergedorf, ein geborener Oldenburger, belehrt, habe ich s' in dem Oldenburger Text (oben 15, 296) falsch aufgefasst, es ist die Abkürzung von 'so'. Zugleich bitte ich an dieser Stelle 'überein' zu streichen und S. 295, Z. 2 'es' zu schreiben.

Bergedorf. Eduard Hermann.

Zum Fangsteinchenspiele.

Der vor einem Jahre erschienene Aufsatz über die Verbreitung des Fangsteinchenspieles (oben 16, 46—66) hat uns nicht nur eine freundliche Anerkennung von Herrn Dr. Chr. Walther in Hamburg (Nd. Korrespondenzbl. 26, 89) eingetragen, sondern auch eine Reihe von Nachträgen zugeführt, unter denen wir die der Herren Dr. C. F. Seybold in Tübingen, W. v. Schulenburg in Zehlendorf und Prof. Dr. E. Wrangel in Lund mit besonderem Danke hervorheben müssen.

S. 172: In Persien heisst die eine Seite des Knöchels duzd = Dieb (so ist statt dudz zu lesen) oder tschik (Vullers, Lexicon persicolatinum s. v.), die andere dihbân (Dorfvorsteher) oder dihgân (Dörfler, Landedelmann). Auch C. Niebuhr (Reisebeschreibung nach Arabien 1, 172. 1774) erwähnt eine solche verschiedene Bedeutung der vier Flächen der Knöchel beim arabischen Läb el kâb (lib al ka'b): [Dies] „spielet man mit kleinen Knochen aus den Gliedern in den Beinen der Schafe oder Ziegen nach gewissen Regeln, was eine jede der vier Seiten, welche oben kommt, gelten soll. Dies Spiel hat wahrscheinlich Anlass zur Erfindung der Würfel gegeben.“

S. 49: Von italienischen Bezeichnungen des Spieles sind nachzutragen: a cincu (bei Pitrè, Giuochi fanciulleschi siciliani 1883 p. 116 no. 56 beschrieben) — alle cinque pietri (Cosenza in Calabrien. 6 Steine, der sechste „zum Mitspielen“) — aj oss (monferrinisch bei Ferraro, Archivio delle tradiz. pop. ital. 1, 126). — a li pisuli (= Steinchen. Pasqualino, Vocabolario siciliano 1, 124: „Fit a puerulis humi considentibus et manu calculos in altum projicientibus, ut arreptis aliis, qui in terra sunt, iterum vola decidentes suscipiant.“ Pitrè, Giuochi p. 110 no. 54: a pigghialu, a petra pigliari, a li patrèdduli, a pitranta, a petrammàru, a scaggia all' autu, a' u baddru, a li vasti, ê picci, ê novi â mamma etc.) — a spumposta (Pitrè, Giuochi p. 112 no. 55: auch a cuntrice, pàllice, rùnchiulo, 'u sciauch de la rugne, a cinque sassi a ripigliare, a ripiglino, a breccetta, a garez, a brúz, a pasadigg, a bagnetta, a pedinna, a galina porta in ca, a maneta, a viraman etc.). Über die Namen der einzelnen Gänge und die dabei üblichen Reime gibt Pitrè ausführlich Nachricht.

S. 50: Die spanischen Bezeichnungen 'cornicoles' und 'carvicol' sind natürlich gleichbedeutend mit carnicoles[1]. — Die 24 Teile des juego de las chinas (Steinchen) beschreibt R. Marin[2]), Cantos populares españoles 1882—83, 1, 89. 150—159. 5, 38—40; vgl. Machado y Alvarez, Archivio delle tradiz. pop. ital. 1,

1) Den spanischen Ausdruck taba leitet, wie Herr Dr. C. F. Seybold bemerkt, Dozy (Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe 1869 p. 341) mit Recht vom arabischen ka'ba = Knöchel ab: vgl. Pedro de Alcalá, Vocabulista arávigo en letra castellana (Granada 1505): carnicol ka'ba. Diese nächstliegende Etymologie bestreitet Eguilaz (Glossario etimológico 1886 p. 496) und denkt an das arabische 'âba = pelota, Ballschläger, das aber erst ein modernes Lehnwort der Araber ist. Ka'ba ist uns ja auch durch die heilige Ka'ba zu Mekka (Würfel, Kubus, Viereck) geläufig.

2) Es wird von Mädchen mit 5 Steinen gespielt. In Osuna, Prov. Sevilla, mit 24 Gängen: 1. A mi nadas (man wirft 1 Stein [la madre] in die Höhe und rafft die anderen 4 einzeln auf und spricht dazu: 'Nadita una, N. dos, N. tres, N. fué'). 2. A mis medias (2 Steine aufgenommen, dann der 3. und 4.). 3. A mis do[s] cond[e]s. 4. A mis tres. 5. A mi pon. 6. A mi remudita (1 Stein aufnehmen und zugleich den früheren fallen lassen: 'Remudita, Puntadita, Chorro chorro, A tu madre se l'ajorro', dann wie Nr. 1: 'Tú eres mia, Tú tambien, Tú ere' 'r gato, Pà rebaña er plato'). 7. A mi cuchillito (mit Versen). 8. A mi calabozo. 9. A mi peregil. 10. A mi pié. 11. A mi rodilla. 12. A mi codo. 13. A mi Señor pequé. 14. A mi Señor pecandero. 15. A mi garganta. 16. A mi barba. 17. A mi beso. 18. A mi nariz. 19. A mis ojos. 20. A mi frente. 21. A mi mira-cielo. 22. A mi mira-suelo. 23. A barrer la casa. 24. A mi [illegible]. — In Ronda, Prov. Malaga, 19 Gänge: A mi una, A mis dos, A mis tres, A mi [illegible], A mi pica, Mi mostaza, Señor [illegible], Cuchillito, Sobaquito, Almotifa, Agu[illegible], Cazolita, Treveditas, Cuchillito, Dedalito, Horno, Campana, Mis todas con una mano, El clavel. — In Fregenal, Prov. Badajòz, 7 Gänge, von denen nur einige besondere Namen führen (El pon, La polla, El arco). — In Guadalcanal, Prov. Sevilla, 6 Gänge. — In Zaragoza mit Reimversen.

284—288. 408—415. — Chinata (E. Pichardo, Diccionario de voces y frases cubanas 1875 s. v.).

Portugiesisch: Jogo das pédrinhas, joco das mécas (J. Leite de Vasconcellos, Tradiçöes populares de Portugal 1882 p. 98 nr. 221).

Wallonisch: jower âx ohion (= osselets. J. Delaite, Glossaire des jeux wallons de Liège im Bulletin de la soc. liégeoise de littérature wallone 2. série 14, 160. 1889, der auch F. Dillaye, Les jeux de la jeunesse zitiert).

S. 51: Aus dem deutschen Sprachgebiete kommen hinzu: Bickeln (Caro, Nd. Jahrbuch 32, 71: am Tisch, 4 Knöchel, 1 Ball). — Bomsern (Roben, Kr. Leobschütz, Oberschlesien: 5 Steine. Mädchen). — Drüsch (Martin-Lienhart, Wtb. der elsässischen Mundart 2, 766: 4—5 Steinchen werden nach und nach in die Höhe geworfen und fallen wieder auf den konvexen Teil der Hand, während man die auf dem Tische liegenden schnell mit dem konkaven Teil derselben ergreift). — Eter (Dirschau, Westpreussen: 3 und mehr Bohnenringe). — Grapstein spielen (Landsberg a. W. 5 Steine. „Wenn die Kinder mit Steinen spielen, wird teuere Zeit; wenn sie mit Lehm spielen, dann wird das Brot billig"). — Gruddeln (Pr.-Holland, Ostpreussen: 5 Steine oder 5 Päckchen von je 5 aufgefädelten Bohnen. Mädchen und Knaben). — Jraspeln (Nutheniederung, Kr. Teltow). — Judenlöper, Judenpaduk (Hamburg. Heckscher, Mitt. zur jüd. Volkskunde 16, 108. 1905. Vgl. Richey, Hamburg. Idiotikon S. 105. Schütze, Holstein. Idiotikon 3, 48. 204). — Kater Lük (Nd. Korrespondenzblatt 26, 63. Frenssen, Hilligenlei 1905 S. 183: „Im Winter nach dem Schweineschlachten spielen die Kinder Katerlücken"). — Keducken (Vietz a. Elbe, Provinz Hannover). — Knöcheln (Guhrau, Rb. Breslau: 5 'Kalbsknorpel'). — Knötschen (Priegnitz). — Knull (Reuter, Werke hrsg. von Seelmann 4, 132: „Wir spielten Ball, Kreller, Knull"). — Knut (Neu-Ruppin um 1826. Th. Fontane, Meine Kinderjahre 1894 S. 55).[1]) — Kuttchen fangen (Güldenboden, Westpreussen: 5 Knöchel oder Steinchen oder Bohnenpäckchen. Einerchen, Zweierchen, Dreierchen, Vierchen, Fünfchen. Touren: Wurstchen schieben, Töpfchen fangen, Grossvater, Grossmutter, Finger eins [mit dem kleinen Finger der rechten Hand den Fangstein treffen], Vielliebchen [die Finger beider Hände miteinander verschränken, mit den Handflächen den Stein aufwärts werfen und ihn mit den Handrücken fangen] usw.). — Panken (Nutheniederung, Kr. Teltow. Auch in der Niederlausitz).[2]) — Paschen, Pasch spielen (Grünberg). — Paxen (Schönewald in

1) [Ein Dielenloch in der Kinderstube] „wurde, wenn wir bei schlechtem Wetter nicht hinaus konnten, zum bevorzugten Spielplatz für uns Kinder, wo wir mit vier würfelförmigen Steinen unser Lieblingsspiel spielten. Dies Lieblingsspiel hiess Knut, war also vielleicht dänischen Ursprungs und lief darauf hinaus, dass man, den vierten Stein hoch in die Luft werfend, ihn im Niederfallen unter gleichzeitigem Aufraffen der im Sande liegen gebliebenen drei anderen Steine, wieder auffangen musste."

2) Haupt u. Schmaler, Volkslieder der Wenden 2, 226 (1843) bemerken: „Das Panken, Penken (panka, die Schale; pankować) geschieht mit den Schalen von Haselnüssen, welche in die Höhe geworfen und mit der Hand aufgefangen werden. Manche dieser Schalen sind zierlich ausgeschnitten, und diese haben den Vorrang vor den übrigen. Das Nähere dieses Spieles, welches vom Kottbuser Kreise an bis Finsterwalde und in das Deutsche hinein gebräuchlich ist, blieb uns unbekannt." — Nach Pfuhl (Lausitzisch-wendisches Wörterbuch 1866 S. 441) heisst bei den Oberlausitzer Wenden, jedenfalls im Königreich Sachsen, ein Spiel „mit Nussschalen werfen" pankować. — Zwahr (Niederlausitz-wendisches Wörterbuch 1847) berichtet: „Pan, obsolet. = Herr, kommt nur noch in

der Neumark, Kr. Oststernberg). — Simpati schupfen (Wien: 5 Steine). — Stana schupfen (Wien: 1–6 Steine. Mädchen und Knaben). — Steinchen fangen (Landkreis Königsberg i. Pr.: 5 Steine). — Stollen werfen (Wien: 5 'Stollen' vom Pferde).

S. 62: Schwedisch: spela knäck (um 1700); att pjexa oder pjäksa, spela pjexa; kasta sten, stenspelet.

S. 64: Zu dem wendischen, um Muskau üblichen Ausdrucke 'Kamuskowac' kommt das in der vorigen Anmerkung erwähnte pankować. — Über das polnische Bierki-Spiel ist die S. 91 folgende Darlegung von Prof. E. Schnippel zu vergleichen.

S. 65: Russisch: Igra w kammni = Steine spielen (Astrachan: 15 oder weniger glatte, aus dem Wasser genommene Steine).

Von dem arabischen Spiele Laqūṭ au bilxami, bei dem man einen Stein oder Knochel in die Höhe wirft und vier andere aufnimmt, gibt Tallqvist (Arabische Sprichworter und Spiele, Helsingfors 1897, S. 143–145) eine ausführliche Beschreibung und führt auch den Namen la'b el-ḥuṣa = jeu de galet (Kieselsteinspiel) nach Almkvist, Kleine Beiträge zur Lexikographie des Vulgärarabischen 1891 S. 427 und Nofal, Guide de la conversation arabe et française, Beyrouth 1892 p. 220) an. Dagegen gehört das oben S. 86 zitierte lrb al-ka'b zu den anderen Astragalenspielen, die so häufig mit dem Fangsteinchenspiele verwechselt werden.

Unter den Sioux-Indianern Nordamerikas führt unser Spiel den Namen Woskate tasihe, game with foot bones (R. Walker, Journal of american folkore 18, 288. 1905). Wenn aber im Elsässischen Wörterbuch von Martin-Lienhart 2, 766 behauptet wird, auch Chateaubriand habe dies Spiel bei den Indianern gesehen, so scheint diese Behauptung auf einer Verwechselung des Fangsteinchenspiels mit einem Würfelspiele zu beruhen, das Chateaubriand 1791 bei den Indianern beobachtete und im 'Voyage en Amérique'[1]) beschreibt.

Berlin. Elisabeth Lemke und J. Bolte.

einem Hirtenspiel vor, das mit Haselnussschalen (panki), nach Art des Spieles mit fünf runden Steinchen, gespielt wird. Die Hohe des ersten Wurfes, bei dem man die Formel 'Moj pan bogaty chojżi pojsy rogaty', d. i. Mein reicher Herr geht gehörnt einher, ausspricht, bestimmt allemal, wer das Spiel eröffnet, das pankować genannt wird."

1) Chateaubriand, Oeuvres complètes 6, 184f. (1827): „Au jeu des osselets, appelé aussi le jeu du plat, deux joueurs seuls tiennent la main; le reste des joueurs parie pour ou contre; les deux adversaires ont chacun leur marqueur. La partie se joue sur une table ou simplement sur le gazon. Les deux joueurs qui tiennent la main sont pourvus de six ou huit dez ou osselets, ressemblant à des noyaux d'abricot taillés à six faces inégales; les deux plus larges faces sont peintes l'une en blanc, l'autre en noir. Les osselets se mêlent dans un plat de bois un peu concave; le joueur fait pirouetter ce plat; puis frappant sur la table ou sur le gazon, il fait sauter en l'air les osselets. Si tous les osselets, en tombant, présentent la même couleur, celui qui a joué gagne cinq points; si cinq osselets sur six ou huit, amènent la même couleur, le joueur ne gagne qu'un point pour la première fois; mais si le même joueur répète le même coup, il fait rafle de tout, et gagne la partie, qui est en quarante. A mesure que l'on prend des points, on en défalque autant sur la partie de l'adversaire. Le gagnant continue de tenir la main; le perdant cède sa place à l'un des parieurs de son côté, appelé à volonté par le marqueur de sa partie" etc.

Drei russische Wurfspiele mit Knöcheln.

In meinem Aufsatze über das Fangsteinchenspiel (oben 16, 65) erwähnte ich, dass man in Astrachan mit fünf Schafknöcheln 'Altschiki' spielt. Hier kann ich über drei andere russische, in Astrachan übliche Spiele mit Schafknöcheln berichten, bei denen es sich jedoch um Werfen nach dem Ziele handelt.

I. Altscha.

Vorzugsweise von Knaben gespielt. Die Anzahl der zum Teil gefärbten Knöchel richtet sich nach Anzahl und Wunsch der Beteiligten. Die Knöchel werden gewöhnlich mit der von Ostern (d. h. vom Eierfärben) übriggebliebenen Farbe gefärbt. Unser Beispiel führt zwei Spieler vor: X. und Y.

„Wieviel werden wir stellen? Zu eins, zu zwei, zu fünf?“ Es sind jedem höchstens sechs Knöchel gestattet. X. und Y. haben je zwei Knöchel gestellt, die hintereinander stehen. Ihre Wurfknöchel, die mit Blei gefüllt sind,[1] müssen vorschriftsmässig in der rechten Hand gehalten werden. Der Daumen ruht auf der Knöchelfläche, die tagan heisst, d. i. die einigermassen glatte (und geglättete) Fläche, die auf der Abbildung oben 16, 65 als 2 bezeichnet ist: der Zeigefinger auf altscha, d. i. die entgegengesetzte, ausgehöhlte Seite (oben 16, 65 als 1 bezeichnet). Man hat den Knöchel sehr locker zu halten, aber nur in seiner vorderen Hälfte, und ihn so lange wie ein rollendes Rädchen sich drehen zu lassen (wobei der dritte Finger unterwärts nachhilft), bis man sich sicher fühlt, die vier (oder mehr) aufgestellten Knöchel zu treffen. Bevor das eigentliche Spiel beginnt, sind noch andere Fragen zu entscheiden.

1. X. wirft seinen mit Blei gefüllten Knöchel geradeaus vor sich hin, d. h. in der Richtung auf die aufgestellten Knöchel; Y. wirft hinterher. Stossen diese zwei Knöchel aus Versehen zusammen, so hält man sie der Länge nach nebeneinander | |, um mit ihnen zu würfeln. Derjenige, dessen Knöchel auf tagan oder altscha steht, beginnt nun das Spiel. Wenn sich die Knöchel nicht treffen, spielt derjenige zuerst, dessen Knöchel weiter von den vier aufgestellten liegt. Nach diesen vier Knöcheln wird geworfen.

Es kann nun

a) X. verfehlen. Y. schlägt einen Knöchel oder mehr heraus; er hat das Spiel gewonnen und erhält alle vier Knöchel.

b) Beide verfehlen. Dann fängt das Spiel von neuem an.

c) X. trifft sogleich und gewinnt alles.

Der Gewinner lässt, wenn nun das Spiel fortgesetzt wird, 2 der gewonnenen Knöchel als Einsatz stehen, 2 steckt er in die Tasche. Wer verspielt, muss aus seinem Vorrat die zwei Satzknöchel liefern.

2. „Wenn einer der zum Beginn geworfenen Knöchel auf dem tagan steht, muss sein Besitzer einen Knöchel zusetzen, der seinen Platz rechts oder links von den vier aufgestellten Knöcheln erhält. Wenn jedoch der Knöchel auf altscha steht, dann erhält sein Besitzer von dem zweiten Spieler einen Knöchel. Falls viele spielen, haben alle jedem, dessen Knöchel auf altscha steht, je einen Knöchel zu liefern.

1) Der Knöchel ist etwa 70 *mm* weit durchbohrt; es ist gleich, in welcher Richtung und ob einmal oder mehrfach, ob durchgehend oder nicht. Das Blei erscheint wie ein eingeschlagener dicker Nagel.

2. Ssakamanei.

Auch dieses Spiel ist besonders bei Knaben beliebt. Es können sich viele daran beteiligen; es seien aber hier nur zwei Spieler gedacht. Die Anzahl der Knöchel wird vorher bestimmt. Wer anfangen soll, hängt nur von Verabredung ab; Würfeln findet nur in Streitfällen statt. Es ist nicht üblich, die Wurfknöchel zur Entscheidung auszuwerfen wie beim Altschaspiel.

Zunächst wird ein etwa 1½ m im Durchmesser aufweisender Kreis im Sande gezogen. X. nimmt zwei Knöchel und legt sie genau in die Mitte des Kreises. Y. legt zwei darüber. Wenn sehr viele Spieler sind, formt man den Bau meistens nicht mehr kreuzweise, sondern aufs Geratewohl. In jedem Fall jedoch wird streng darauf geachtet, dass es die Mitte des Kreises sei. Bei jedem Wurf soll man — aus verabredeter Entfernung — nicht nur diese aufgebaute Figur treffen, sondern es müssen auch allemal Knöchel aus dem Kreise fliegen; mindestens muss ein Knöchel hinausbefördert werden. Wurde gar kein Knöchel 'hinausgeschlagen', so hat man das Ganze, das wohl etwas oder mehr erschüttert wurde, wieder aufzubauen, wonach der nächste Spieler an die Reihe kommt. Hat X. vielleicht zwei Knöchel hinausbefördern können, so steckt er diese in die Tasche, um dann von der Stelle aus noch einmal zu werfen, wo sein Wurfknöchel liegt. Dann zielt er auf die liegen gebliebenen Knöchel. Er kann beide zusammen treffen. Trifft er aber nur einen, so muss er danach auf den zweiten zielen. Wenn er keinen trifft, dann zielt Y. nach den zweien. Y. 'schlägt' in diesem Falle vom Rand des Kreises aus, aber auch wenn nur ein Knöchel von X. weggeschleudert wurde. Dies geschieht auch, wenn viele Mitspieler und demnach viele Knöchel sind.

Wenn Y. gewonnen hat, sein Wurfknöchel aber zu weit vom Kreise entfernt liegt, so benutzt er den vielleicht dem Kreise näherliegenden Wurfknöchel von X., d. h. er zielt auf diesen, um ihn zu berühren. Durch das Berühren gewinnt Y. das Recht, seinen Wurfknöchel auf den vom 'feindlichen' Knöchel verlassenen Platz zu legen und den 'Verjagten' auf den Rand des Kreises zu stellen, um ihn mit seinem Wurfknöchel dort hinaus und aus dem gesamten Spielbereich zu treiben. (Vor Beginn des Spieles wird festgesetzt, wie oft dies feindliche Vorgehen — es kann nämlich sofort ein paarmal hintereinander ausgeführt werden, falls der feindliche Knöchel nicht fern genug flog — gestattet sei; gewöhnlich heisst es: dreimal). Wenn ein getroffener Knöchel (gleichviel wie viele noch stehen) auf den Rand des Kreises kommt, muss man mit ihm würfeln. Steht er dann auf altscha oder tagan, so steckt man ihn in die Tasche; steht er auf dschik oder bug, so legt man ihn wieder in den Kreis. Bei jedem Wurf, sowohl am Anfang wie mitten drin wie am Ende, muss man sagen: Ich will in den manei treffen, d. s. die Knöchel innerhalb des Kreises; oder: Ich will in die ssakā[1]) treffen, d. i. der Knöchel eines anderen. Der zuerst Werfende kann nur in den noch unberührten manei werfen.

3. Cidjátechaia.

Von Mädchen und Knaben, meist aber von letzteren, und von beliebig vielen Parteien gespielt. Wenn man beim Spielen sitzt, spricht man vom 'Sitzspiel'. Jeder nimmt einen, zwei oder mehr Knöchel, die nach Verabredung geworfen werden.

1) Sowohl bei Altscha wie bei Ssakāmanei heissen die Wurfknöchel ssakā.

Altscha ist das höchste und 'nimmt' die dschiks; bei tagan muss ein Knöchel 'aus der Tasche' zugelegt werden; wenn tagan und altscha zusammentreffen, so heisst es, der Spieler sei gestorben (man drückt sich aber drastischer aus) und könne nicht weiterspielen.

Berlin. Elisabeth Lemke.

Das ostpreussische Hölzchen- oder Klötzchenspiel.

In dem wertvollen und umfassenden Aufsatze über das Fangsteinchenspiel (oben 16, 64[2]) erwähnt Frl. E. Lemke u. a. auch das von ihr als ,polnisch' bezeichnete Bierki-Spiel.[1]) Es ist der gelehrten und um die Volkskunde Ostpreussens so verdienten Verfasserin dabei auffallenderweise entgangen, dass dieses Spiel, das eine besonders interessante und nach verschiedenen Richtungen hin merkwürdige Weiterbildung des alten Knöchelspiels[2]) darstellt, noch bis vor kurzem in dem grössten Teile von Ostpreussen ziemlich allgemein üblich gewesen ist, ja nach zuverlässigen Mitteilungen auch jetzt noch, wenngleich seltener und nur vereinzelt auf dem Lande, nach alter Art gespielt wird, auch wo niemals Polen hingekommen sind. So vor 20—30 Jahren nach den Berichten meiner Gewährsmänner, d. h. vor allem meiner Schüler und Kollegen, namentlich bei Wehlau, Zinten, Heiligenbeil, Drengfurt und im ganzen Süden der Provinz, noch gegenwärtig bei Rössel im Ermlande, in gewissen Teilen Masurens und im ostpreussischen Oberlande, zumal dem 'Holzlande', d. h. der Gegend der grossen Wälder im Kreise Osterode.

Ich bin in der Lage, nicht nur nach einem vollständigen Exemplar eines solchen Spieles vom Jahre 1905 (aus Alt-Marxöwen, Kreis Ortelsburg), das der Osteroder Gymnasialsammlung gehört, unter 1. eine Abbildung der dazu erforderlichen Klötzchen in $^2/_3$ Grösse zu geben, sondern auch nach genaueren Ermittlungen über das Spiel selber nachfolgendes zu berichten. Gebraucht werden dazu in der Regel 19 Paar Hölzchen oder Klötzchen, zusammen also 38 Stück. Eine wunderliche Zahl, die sich aber sehr einfach daraus erklärt, dass ein Paar 'doppelt gilt', also zusammen 20 Paar gerechnet werden müssen — wahrscheinlich weil beim Fünfsteinspiel meist ja vier Spieler tätig und für jeden derselben 5 Paar gerechnet wurden.[3]) Eine noch grössere Zahl als 38, wie sie der 'alte Pole' Frl. Lemke angab, entsprang, wie es scheint, nur persönlicher Liebhaberei oder willkürlicher Übertreibung, obwohl mir z. B. auch aus Thierberg, Kreis

1) Bierki, Plur. von Bierka, dem Dim. von Biera, bezeichnet ganz allgemein die Spielsteine, allerdings auch u. a. Schachfiguren, Damensteine usw. Die Abstammung des Wortes ist dunkel.

2) Auch im ostpreussischen Oberlande benutzten die Kinder früher mit Vorliebe beim Fünfsteinspiel gewisse vom Sonntagsbraten gerettete Schwanzwirbelknochen vom Schöps usw. Jetzt werden namentlich auch zu Knäueln zusammengebundene kugelförmige Schuh- oder flachrunde hörnerne Hosenknöpfe verwandt.

3) Eine Anlehnung an die 32 Figuren des Schachspieles erscheint weniger wahrscheinlich, wenngleich vielleicht ursprünglich bei der Gestaltung einiger Figuren (König!) auch gewisse Figurenpaare des Schachspieles vorgeschwebt haben mögen. Ob die vereinzelt vorkommende Bezeichnung Bauernschach oder Schachtspiel [!] sich auf das vorliegende Spiel bezieht, war nicht mit Sicherheit zu ermitteln.

Osterode, wo 'der Hirt, der Knecht und der Kutscher' das Spiel zusammen spielten (1904) und der Knecht die Hölzchen selber geschnitzt hatte, berichtet wird, dass dieser 'immer die ganze Tasche voll' von solchen gehabt habe. Wodurch die Zahl immerhin beschränkt ist, wird sich unten ergeben.

Wie das Spiel von Kindern sowohl als von Erwachsenen jedes Alters gespielt wird, so werden auch die Figuren von den verschiedensten Verfertigern hergestellt, namentlich aber von alten Schäfern, von besonders geschickten Hirten- und Hüte-



1. Hölzchenspiel aus Alt-Marxöwen, Kr. Ortelsburg.

jungen, die viel Musse haben, zum Zeitvertreib, aber auch von Mägden, Schulkindern usw. Naturgemäss aus den dazu geeignetsten Holzarten, wie sie in der ostpreussischen Landschaft, zumal im nahen Walde, zur Hand waren. Früher öfters aus dem Holze des 'Spillbaumes', d. h. des richtigen Spindelbaumes (Euonymus europaeus, auch Pfaffenhütlein genannt), aus dem im benachbarten Russland, z. B. bei Bialystok, noch jetzt die Spindeln gefertigt werden und der nicht zu verwechseln ist mit der Prunus insititia, deren Früchte auch bei uns 'Spillen' genannt werden. Dessen Holz ist hart und zäh, aber fest und gut zu schnitzen. Oft auch aus Weidenholz, das weich und leicht zu bearbeiten und zumal, was sehr wünschenswert ist, besonders leicht an Gewicht ist, am richtigsten aber aus dem Haselstrauch! Der 'ist so schön weiss im Holz' und 'lässt sich am besten verzieren', wie auch Abb. 2 zeigt. Die in Abb. 1 abgebildeten, recht rohen Klötzchen sind freilich aus ganz gemeinem Kiefernholz!

Mit dem Schwinden der Fertigkeit des volkstümlichen Holzschnitzens, das ja sehr mannigfache Ursachen hat, ist allerdings nunmehr auch das Schnitzen dieser Hölzchen und damit auch das Spiel selber mehr und mehr geschwunden. Ursprünglich aber wurden die einzelnen Figuren mit einer gewissen Liebe und mit unverkennbarer Sorgfalt hergestellt und auch verziert, namentlich mit einem bodenständigen und originellen Kerbschnitt. Abb. 2, deren Originale aus der Gegend von Grasnitz, Kreis Osterode, stammen, gibt davon nur eine schwache Vorstellung. Die vier Seiten jedes Klötzchens mussten jede mit anderen Einkerbungen versehen werden, und man wetteiferte geradezu in der Erfindung der Muster und in der Mannigfaltigkeit der Verzierungen in dieser zwar primitiven, aber volkstümlichen Kunstübung.

Ein besonderer alteinheimischer Name des Spieles ist mir bisher noch nicht vorgekommen. 'Holzkespeel' im Natangschen ist natürlich nur die plattdeutsche Form der modernen 'gebildeten' Bezeichnung. Dagegen haben sehr viele, ursprünglich wohl alle einzelnen Figuren besondere Namen. Denn wie ein Blick auf Abb. 1 zeigt, sind sie zweifellos zum grössten Teil zurückzuführen auf die Bilder ganz bestimmter Gegenstände, worauf denn auch eben jene Namen meist hinzuweisen scheinen — wenngleich es natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass



2. Hölzchenspiel aus Haselholz.

man auch nachträglich nach irgend einer Formenähnlichkeit neue Namen erfunden hat. Wie die Figuren selber, die ja in ihrer charakteristischen Eigenart möglichst leicht unterscheidbar sein mussten, sich an den verschiedensten Stellen in überraschend gleichmässiger Form vorfinden, sind denn auch die Namen der einzelnen Paare überall, wo das Spiel gespielt ward und wird, meist die gleichen. Bisher habe ich die folgenden ermitteln können: König (das mittelste Paar oben), Herzog, Mann, Weib, Schornsteinfeger, Säge (in runder und eckiger Form, siehe die am weitesten rechts und links liegenden Stücke), Bock und Stiefelknecht (das an beiden Enden schräg eingeschnittene und quergekerbte Paar), wobei mir freilich für manche Bezeichnungen jegliche Erklärung fehlt.[1]) Die Zahl der Spieler kann von zwei bis zu acht betragen, meist sind es jedoch nur etwa drei bis fünf. Dass vier die Normalzahl gewesen zu sein scheint, ist schon oben bemerkt worden.

1) Nachträglich sind mir noch genannt worden: Kronprinz, Hund, Ziege (danach vielleicht Kos'chen = Zickleinspiel?), Dach und Halbdach, Stuhl, Mangelholz, einfacher und doppelter Stiefelknecht, Puppe, Semmel, Stiefel, Brett, Beil, Steckenpferd, Zeiderpfahl (Frischbier, Ostpreuss. Wtb. unter Tider und zeidern, u. a. — Ein vollständiges, doch nur aus 13 Paaren bestehendes Spiel v. J. 1906, das ich nachträglich aus Thierberg, Kreis Osterode erhielt und dem Berliner Museum für deutsche Volkstrachten überwies, enthält folgende Figuren, die mehrfach von den sonstigen abweichen: je zwei 'Suwaden', d. h. Hexen, die doppelt gelten, Könige, Kronprinzen, Fischer, Hunde, Hündinnen, Bullen, Kühe, Pferdemähnen, Stampen, d. h. Graupen- oder Grützstampftröge, Stühle, Sägen und Ton- oder Tombretter, d. h. seitliche Einsatzbretter von Leiterwagen (s. auch Tônbank bei Frischbier, Wtb.), alles bezeichnend für das ländliche 'Kulturmilieu' der Spieler.

Die Spielregel selber ist eine seit alters feststehende und in den verschiedenen Landschaften wiederum ganz merkwürdig übereinstimmende, so dass man versucht sein konnte, an einen einzelnen einstigen Erfinder des Spieles zu denken. Der Kern der Sache ist allerdings auch hier, dass von den mit der Handfläche emporgeworfenen Klötzchen möglichst viel mit dem Rücken der Hand aufgefangen werden müssen, doch müssen nun hier stets möglichst viele zusammengehörige Paare aufgefangen werden. Zunächst wird die Reihenfolge der Spieler festgestellt, indem jeder von ihnen sämtliche Klotzchen (danach ist Zahl und Grösse der letzteren eben eine beschränkte!) in die hohle Hand nimmt und möglichst viele davon mit dem Handrücken aufzufangen sucht. Wer dabei die meisten Paare aufgefangen hat, beginnt das Spiel, die andern folgen, je nachdem von ihnen mehr oder weniger Paare erwischt sind. Nun wird in derselben Weise fortgespielt. So lange der erste Spieler 'Paare fängt', darf er diese beiseite legen und weiterspielen; gelingt ihm ersteres einmal nicht, so hört er auf und der nächste beginnt in gleicher Weise mit allen Klötzchen zu spielen, bis seine Kunst ebenfalls einmal versagt — und so kommen der Reihe nach alle Spieler heran. Wenn auch der letzte einmal 'kein Paar gefangen hat', so versucht wieder der erste mit der verringerten Zahl der Klötzchen von neuem sein Heil und so fort, bis einer sämtliche Paare hat ausscheiden können und damit gewonnen hat. Wer alsdann die wenigsten Paare aufgefangen hat, der hat verloren und wird 'gestempelt', d. h. es wird ihm die gekerbte Querfläche oder auch wohl die scharfe Kante eines Klötzchens möglichst fest auf den Rücken der rechten Hand eingedrückt, und das ist dann, namentlich unter jungen Burschen und Mädchen, der Hauptspass. Dass um irgend einen ausgesetzten 'Preis' gespielt worden wäre, habe ich nicht erfahren.[1])

Osterode, Ostpr. **Emil Schnippel.**

Ein Johannisbaum in den Pyrenäen.

Von Sr. Exzellenz Herrn General Rathgen erhielt ich beifolgende Photographie eines Johannisbaumes mit nachfolgenden Begleitzeilen:

Bei der wunderbaren alten Kirche von St. Aventin près Luchon (Pyrénées), in deren Mauern gallo-römische Votivsteine mit Barbarennamen eingemauert sind ausser sonstigen römischen Baustücken, fand ich auch einen Johannisbaum. Eine dicke Tanne, etwa 8—10 *m* hoch, deren geschälter Stamm mit dem dünnen Ende eingegraben ist, während das dickere Ende aus dem Boden herausragt. Dieser ganze frei aufragende Teil des rindenlosen Holzpfahles ist durch zahlreiche, verhältnismässig dünne Längsstreifen, die von unten aus sich abgabeln oder zwieseln, so auseinander zerfasert, zerlegt oder gespalten, dass durch eingetriebene Holzkeile zwischen den Längsstreifen in der Mitte oder Achse des Baumstammes sich ein Hohlraum bildet; diese Längsfasern würden sich nach

1) [Beim Spänchenspiel der Litauer (Tetzner, Die Slawen in Deutschland 1902 S. 87) setzt jeder Mitspieler 5 Kopeken und nimmt dann der Reihe nach die 12 gleich kleinen und das grössere (Karalus) Holzspänchen in die hohle Hand, wirft sie in die Höhe, fängt sie mit dem Handrücken auf und wirft die aufgefangenen alsbald wieder hoch, um sie mit offener Hand aufzufangen. Wieviel Spänchen er aufgefangen hat, soviel erhält er Kopeken. Der König (Karalus) gilt 2, der König allein 12.]

oben ast- oder fächerförmig auseinander begeben, wenn sie nicht am oberen Ende ganz oben durch Blumengirlanden zusammengehalten würden, die sich von unten nach oben hinaufwinden und das zu oberst befindliche Kreuz schmücken. Der Baum wird am Johannistag feierlich aufgerichtet, bleibt das Jahr über



Johannisbaum aus St. Aventin bei Luchon, Pyrénées.

stehen und wird am Abend vor Johannis feierlich verbrannt. Die Geistlichkeit nimmt stellenweise an dieser Feier teil. Es soll dies allgemein verbreitete Sitte sein.“

Es handelt sich also um einen Weihnachtsbaum der Sommersonnenwende: vgl. W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 244. [Sébillot, Folklore de France 3, 401 f.]

Bad Tölz. Max Höfler.

Zum St. Coronagebet (oben 15, 423).

Schon in meinem 'Jahr im oberbayerischen Volksleben' S. 21 unterm 14. Mai habe ich angeführt, dass Coronakapellen an Orten mit Schatzsagen sich vorfinden; dass man in Oberbayern (also nicht bloss in Steiermark und Böhmen) zur hl. Corona um 99 000 Dukaten gangbare Münze bete und dass eine der drei heiligen Schwestern Corona heisst; dazu kann ich nunmehr einige Nachträge bringen.

In der Nähe von Gaissach (Bez.-A. Tölz) stand eine St. Coronakapelle an der Stelle, wo das Volk Schätze vergraben sein lässt; in der Nähe befinden sich vorgeschichtliche Gräber, ein 'Hell-Weg', ein 'heiliger Acker'; 1485 wird eine Wiese ebenfalls in der Nähe dieser eingegangenen St. Coronakapelle 'Schätzelin'

benannt; dazu kommt die Sage von kopflosen Gespenstern, vom umgehenden Landrichter usw. Die dortige Pfarrkirche (St. Michael) bewahrt noch einen Messkelch mit dem wertvollen Emailbilde der spanischen Benediktinerin, wie sie zwischen zwei Bäumen aufgehängt und auseinandergeschnellt, d. h. durch die auseinanderschnellenden Bäume zerrissen wird (nach der Legende i. J. 140). Die Märtyrerkrone machte sie zur 'Schatzmeisterin des Himmels'. Gaissach ist die älteteste Kirche des Isarwinkels. — Herr Expeditor Stadler in Simbach weiss von der St. Coronakapelle zu Arget bei Holzkirchen (Oberbayern) zu erzählen, dass dort der sog. 'Kroanetsschimmel' (Coronaschimmel) umgeht; das beste Fohlen der Rossherde geht dieser Kapelle zu und verhungert darin (ähnliches wird auch bei St. Georgskapellen vom Volke behauptet). Ein Schimmel, der vom Gewitter in die Kapelle getrieben wurde, wehrte dadurch eine Viehseuche ab. — Im niederbayerischen Koppenwahl bei Mainburg ist eine Kirche der hl. Corona, wo die Leute einen Gürtel aus Bronzeschienen umlegen und durch die Altarmensa schlufen, die hohl gemauert ist (Deutsche Gaue 1902, Heft 67—68, S. 88, V. 124), ein uralter medizinischer Ritus. — In Altenkirchen bei Frontenhausen, ebenso in Dingolfing befinden sich Coronakapellen. — Zu Plain bei Salzburg sind Aubet, Corona und Bevina die drei heiligen Schwestern. — Nach Angabe des Herrn Stadler betet man das St. Coronagebet 9 Tage hintereinander und stellt 12 Stühle um einen frischgedeckten Stuhl, um 99000 Dukaten zu erhalten.

Es knüpft sich nach obigem der Bestand der St. Coronakapellen an Stätten, welche ehemals germanisch-heidnische Kultorte gewesen sein dürften, in deren Nähe Begräbnisstätten aus dieser Zeit die Veranlassung zu Schatzsagen gegeben haben werden.[1])

Bad Tölz. Max Höfler.

Badische Volksbräuche des 17. Jahrhunderts.

I. Wägen der Knaben.[2])

Die Speierer Protokolisammlung Nr. 7950 (1026) auf dem Karlsruher Generallandesarchiv, Liber Visit. gener. Cap. Ruralis Bruchsaliensis de anno 1683, S. 7 bietet unter Unter-Grombach (Amt Bruchsal) folgende 'Gravamina':

Pessima hic et scandalosa ac superstitionibus plena consuetudo ponderandi pueros, eos praesertim, qui phtysi consumuntur, his legibus:

1. Puer cujuscunque aetatis et status debet esse plane nudus, ne filum ei etiam in crinibus adhaerere, etiam in summo frigore.
2. debet imponi uni lanci in ecclesia parochali ante medium altaris summi,
3. Alteri lanci debet imponi pondus aequale purissimae siliginis,
4. a custode et non alio debet ponderari,
5. his praemissis verbis:

Gott grüsse Euch, ihr edle ritter,
Es kombt zu Euch ein armer Krippel,
Er bittet Euch durch den heiligen Geist,
Ihr wolt ihm von Gott erwerben sein gesunts bluth und fleisch.
Im namen Gott † deß Vaters, des † Sohnes und des † heyligen Geists. Amen.

1) [Coronagebete aus Deutschböhmen sind abgedruckt in der Erzgebirgszeitung 22, 250. 254 und bei A. John, Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen 1905 S. 307 f.; vgl. S. 282.]

2) [Vgl. Bartels, oben 15, 357—369. Über die Wilsnacker Sündenwage s. Breest, Märkische Forschungen 16, 149. 1881.]

6. has preces debet ter repetere, et post singulas facere profundam reverentiam altari.

7. nihil debet hinc exigere certe æditüus, sed relinquere singulorum discretae voluntati.

8. nudum puerum, ita nudum, tertio debet circum altare circumferre obstetrix atque post singulas circumgestationes orare unum Pater et Ave in honorem sanctissimae Trinitatis.

9. postera indutum puerum altari imponere atque una cum puero supra altare siliginem offerre ac recitare 5 pater et Ave. Quarum ceremoniarum si vel levifsima omitteretur, nihil omnino proficeret.

10. Praxin hanc modernus Ludimagister didicit a suo parente, 29 annis hujus loci ludimagistro, atque hic a praetore, praetor a curatoribus, ut modus ille hoc loco ita inoleverit, ut nec a pastoribus nec ab episcopo [von Speier] a 50 et pluribus annis inde abstrahi non potuerint, atque jam etiam in ipsa ecclesia, quando nos contra locuti, publice contra protestati, unde factum, ut qui corbes illas lineo obductas panno, una cum libra mox sub abitum nostrum in nostra praesentia fecerimus exuri, eos ad consistorium aut ipsum Em[inentissi]mum remitti pro licentia novae lancis. Afserentes offerre pondus agri in siligine etiam centies multiplicatum nos non inhibere, inhibere tantum cum hisce circumstantijs fieri. Posse proinde eos librare senes et juvenes in curia ac siliginem in ecclesia offerre, facere in ecclesia nos absolute nos [lies: non] posse permittere; posse eos ab altiori accipere potestatem id ipsum praestandi .....

2. Mailehen.[1])

Die Speierer Protokollsammlung Nr. 7952 ebenda (Abschrift von Nr. 7950, doch vollständiger), Pars II et III Visit. General. Capit. Rur. Marchiae Badensis, Weillerstadt, Bruchsall etc. de anno 1683, S. 173 berichtet:

Ad Rheinsheim (Amt Bruchsal). Superstitiones hoc loco gliscunt diversae.... Abusus in juventute mit dem lahntgenrufen [= Lehnchen rufen]. Quod fit hoc modo: Convenit juventus utraque una cum civibus et quotquot possunt domo abesse ad ingressum in sylvam, ubi duo designati duas ascendunt arbores sibi invicem respondentes, alijs sub illis haerentibus, fitque hoc loco pridie S. Georgij [23. April], quando horum unus altissima voce incipit in hunc modum:

Höret ihr burger vberall,
Wafs gebeutet Euch des Königs hochwürdiger marschall!
Wafs er gebeut, vndt dafs soll sein.
Ex[empli] causa: Hanß Claufsen soll Margreten lols [? loos] buhler sein.
Drei schritt ins Korn, undt drey wieder zurück,
Vber ein jahr gehet es ein braut herauß.

Hac ratione omnibus solutis, tam viduis quam alijs, suum assignant procum et saepe non absque gravi laesione famae et causa gravium dissidiorum, imo turpitudinum, cum procus teneatur illam curare in symposijs, saltu etc., illa suo proco offer[en]te flores.

Ettlingen (Baden). Otto Heilig.

1) [Über die Mailehen oder Mädchenversteigerung vgl. Uhland, Schriften 3, 390. Böhme, Geschichte des Tanzes 1, 153. Erk-Böhme, Liederhort 2, 733. 643. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 449—455. Hess. Blätter f. Volkskunde 1, 72. 221 (Lehen ausrufen 1599 im Nassauischen). Schweiz. Archiv f. Volksk. 6, 195. Zs. f. rhein. Volkskunde 2, 317. 3, 248.]

Sagen von Tautenburg.

Das Dorfchen Tautenburg, neuerdings als Sommerfrische viel aufgesucht, liegt im osterlandischen Teile des Grossherzogtums Sachsen-Weimar, wenige Kilometer ostlich von der Saale, und ist auf allen Seiten von den bewaldeten Hohen des Tautenburger Forstes umgeben. Um eine vorspringende hohe Bergzunge, auf deren Spitze sich die Überreste des alten Schlosses der Schenken von Tautenburg befinden, hat sich der Ort angesiedelt und dadurch eine charakteristische Hufeisenform angenommen. Die stille Waldeinsamkeit ist der Sagenbildung und Sagenerhaltung günstig gewesen, und so habe ich während eines Aufenthaltes dort aus dem Munde verschiedener Bewohner eine Reihe von Sagen des Schlosses und des Forstes aufzeichnen können, die hier, vermehrt um einige aus der ortsgeschichtlichen Literatur, den Lesern dargeboten seien.

1. Der Bau des Schlosses Tautenburg soll ursprünglich nicht auf seiner jetzigen Stelle beabsichtigt gewesen sein, sondern südöstlich davon im Forstorte 'Salzkopf'. Es wollte jedoch nicht gelingen, dort etwas aufzurichten, denn so sehr sich auch die Bauleute mit ihrer Arbeit Mühe gaben, jeden Morgen war ihr Werk zusammengeworfen und zerstört. Da unterliess man den Bau an dieser Stelle und führte ihn auf dem Burgberge aus, wo er ohne Anstoss vonstatten ging. Auf dem 'Salzkopf' aber sieht man noch jetzt zwei wallartige Steinkreise, die von dem angefangenen Bau herrühren sollen.[1]) (Mündlich.)

2. Am Milchkeller auf dem Tautenburger Schlosse ward früher oftmals die Erscheinung einer weissen Frau beobachtet. (Bericht des Amtsverwalters Götz von 1698. Vgl. Mitzschke im Naumburger Kreisblatt 1879 Nr. 146 u. 149, und in der Zeitschrift des Vereins für thüring. Geschichte n. F. 2, 271.)

3. Im Schlosse Tautenburg traf um 1665 der damalige Ortspfarrer, als er zur Mitternachtszeit einmal das leere Tafelgemach betrat, zwei grosse brennende Lichter auf der Tafel an, so dass er „einen trefflichen Schauer“ davor bekam. Ungefähr zu derselben Zeit wurden über diesem Tafelgemache sieben lange Zinnen eingerissen. In einer derselben fand man einen „grossen Klump“ von allerhand Schlüsseln. Seitdem hat es im ganzen Schlosse über ein Jahr lang „kontinuierlich gespuket und sehr irre gegangen“, bis man an Stelle der weggerissenen Zinnen einen neuen Turm erbaute. (Bericht des Amtsverwalters Götz von 1698. Vgl. zu Nr. 2.)

4. Der nachmalige Amtsverwalter von Tautenburg, Johann Jakob Götz, spielte als Knabe um das Jahr 1665 einmal mit seiner Schwester im Schlosshofe zu Tautenburg am Weinkeller. Als er da die Erde aufgrub, kamen plötzlich die schönsten Perlen in unzähliger Menge zutage, so dass der ganze Platz weiss aussah. Die Herrlichkeit verschwand aber sehr schnell wieder, als Götzens Schwester unter lauten Verwunderungsrufen hinzulief. Nur fünf Perlen, die der Knabe schon ergriffen hatte, wurden erhalten und viele Jahre lang aufbewahrt. An derselben Stelle des Schlosshofes beim Weinkeller, und ebenso beim sogen. 'Schwarzen Gewölbe', in dem die Leiche Christians, des letzten Thüringer Schenken von Tautenburg (1640—1641) auf der Bahre gelegen hatte, schlug bei verschiedenen Versuchen 1698 die Wünschelrute, in wessen Händen sie sich auch befand, sehr heftig auf den Boden. Es wurde daraufhin an diesen Stellen nach Schätzen gegraben, aber erfolglos. (Bericht des Amtsverwalters Götz von 1698. Vgl. zu Nr. 2.)

1) Wahrscheinlich die Stätte, auf der vorzeiten das Gericht für die Umgegend gehegt wurde. Vgl. Lehfeldt, Bau- und Kunstdenkmäler des Amtsgerichtsbezirks Jena 1888 S. 206.

5. Vom Schlosse Tautenburg soll ein unterirdischer Gang nach drei Häusern am Fusse des Schlossberges, ein anderer bis zum Nachbardorfe Frauenpriessnitz geführt haben. (Mündlich. — Stölten, Wanderfahrt nach Dornburg und Tautenburg S. 32 = 2. Aufl. S. 36.)

6. Als das alte Bergschloss Tautenburg 1780 niedergelegt ward, versenkte man, wie die Sage berichtet, drei goldene Glocken, die sich dort befanden, in den tiefen Brunnen und schüttete diesen zu. In stillen Sommernächten hört man seitdem oftmals leises Glockengeläute aus dem Schlossberge hervordringen. Ein armer Ortsbewohner, der nach den goldenen Glocken grub, wurde durch das stärker und stärker werdende Geläut von seiner nächtlichen Schatzgräberei verjagt. (Mündlich. — Stölten, Wanderfahrt S. 32 = 2. Aufl. S. 36.)

7. Im Forstorte 'Rod', zwischen Dorndorf und Tautenburg, ist es nicht recht geheuer. Häufig haben Wanderer, die zur Nachtzeit dort durchgegangen sind, ein Licht wie das einer Laterne über dem Boden schweben sehen. Das Licht bewegt sich hin und her, bald ist es mehr unten, bald erhebt es sich bis zu 3 *m* Höhe über den Boden. Es begleitet die Wanderer in der Richtung nach dem Forstorte 'Toter Mann' zu. Ein Forstbeamter, der mit seiner Tochter einmal spät am Abend die Stelle passierte, sah die Erscheinung auch und ging mit dem Gewehr darauf zu, aber ehe er das Licht erreichen konnte, war es erloschen. Von Sachverständigen ist die Stelle bei Tage nach phosphoreszierenden Stoffen abgesucht worden, ohne dass etwas zu entdecken gewesen wäre. Andere Leute haben bei späten Wanderungen durch das 'Rod' und weiterhin durch die 'Schetteln' bis in die Nähe von Tautenburg etwas Geheimnisvolles, Unnennbares, Geisterhaftes gespürt, das immer dicht neben ihnen einherschwebte. (Mündlich.)

8. Einstmals stand ein Forstaufseher zur Abendzeit im Forstort 'Unterer Steinweg' bei Tautenburg auf dem Anstande, um wilde Kaninchen zu erlegen. Plötzlich erhob sich wenige Schritte von ihm entfernt wie aus dem Boden hervorgezaubert die Gestalt eines weissen Mannes und blieb unbeweglich stehen. Tödlich erschrocken zuckte der Aufseher zusammen, aber nach kurzer Zeit war die weisse Gestalt wieder verschwunden. Auch andere Leute aus der Umgegend sind an derselben Stelle durch die gleiche Erscheinung in Schrecken versetzt worden. (Mündlich.)

9. Aus der oberen Öffnung der hohlen 'alten Eiche' am Forstorte 'Tongruben' südwestlich von Tautenburg sieht man zuweilen in den heissen Mittagsstunden den Kopf und Oberkörper eines schönen blondlockigen Knaben hervorragen, der in jeder Hand einen Tonziegel hält. Die Erscheinung ist immer nur von kurzer Dauer. (Mündlich.)

10. Die Zietschkuppe am Südende des Tautenburger Forstes oberhalb des Dorfes Löberschütz soll vorzeiten eine heidnische Opferstätte gewesen sein. (Stölten, Wanderfahrt S. 43 = 2. Aufl. S. 48.)

11. Ein alter Kreuzstein[1]) im gleichnamigen Forstorte bei Tautenburg bezeichnet, wie die Sage will, den Punkt, auf dem vorzeiten zwei Jäger einander erschossen haben. Nach anderer Erzählung liegen dort Offiziere mit ihren Soldaten begraben. (Mündlich.)

12. Am Vogelgrunde, der sich südostwärts von Tautenburg im Walde hinzieht, liegt unmittelbar vor dem Dorfe der Forstort 'Kriegsgründchen'. Es soll in diesem Namen die Erinnerung an Kämpfe und eine Belagerung des Schlosses ums

1) Eine Abbildung des Steines bei Lehfeldt, Bau- und Kunstdenkmäler des Amtsgerichtsbezirkes Jena S. 206.

Jahr 1180 fortleben. Über die auffällige Benennung des angrenzenden Forstortes 'Heiliges Grab'[1]) hat sich keine volkstümliche Überlieferung erhalten. (Stölten, Wanderfahrt S. 24 = 2. Aufl. S. 27.)

13. In glühend heisser Sommerszeit weidete einmal ein Schäfer seine Herde im 'Sperbergrunde' des Tautenburger Forstes. Weit und breit gab es kein Wasser, und die Schafe waren schon dem Verschmachten nahe. Da griff der Hirt mit der Hand an ein felsiges Gestein und sagte: „Ach wollte doch Gott aus diesen Steinen Wasser für meine armen Schafe fliessen lassen!" Und siehe, sogleich sprudelte aus dem Gestein ein dünner Quell, an dem die Schafe ihren Durst löschen konnten. Dieser Waldquell heisst das 'Sperberbornchen'. Er steht trotz seiner geringen Wassermenge im Rufe der Unversiegbarkeit. Als in dem überaus dürren Sommer 1842 alle Quellen der Umgegend vertrockneten, soll das 'Sperberbörnchen' sein Wasser unverändert weiter gespendet haben. (Mündlich.)

Weimar. Paul Mitzschke.

Volkslegenden aus dem Böhmerwald und dem Kuhland.

1. Die Mutter des heiligen Martin.[2])

Die Mutter des heiligen Martin war eine grosse Sünderin. Sie wurde nach ihrem Tode in den äussersten Abgrund der Hölle verstossen und litt grosse Pein. St. Martin aber betete so inständig für seine Mutter, dass Gott sie bei jedem Gebete des Sohnes im Höllenschlunde ein Stückchen emporschweben liess. Bald konnte St Martin wahrnehmen, wie sie, die Hände gefaltet, immer näher kam. Doch an den Saum ihres Kleides hatten sich ein paar arme Seelchen angehängt, um mit ihr der Erlösung teilhaftig zu werden; und wie die Mutter dies bemerkte, löste sie die gefalteten Hände und streifte die Seelchen vom Rocksaume ab, so dass sie traurig in die Hölle zurückflatterten. Die Sünderin glaubte jetzt leichter emporsteigen zu können; aber sie fiel alsbald mit entsetzlichem Gepolter zurück in den Abgrund. — (Erzählt von J. Bäuml in Konraditz.)

2. St. Peter und Nährvater Joseph.

St. Peter hat, wie bekannt, die Torschlüssel des Himmelreiches. Er ist für die Eingelassenen verantwortlich und nimmt sein Amt sehr genau. Trotz seiner Punktlichkeit bemerkte man einst verdächtige Gestalten vor dem Throne Gottes. Petrus kannte sie nicht; er hatte sie nicht hereingelassen. Darob grosser Aufruhr in des Himmels Höhen. Wie kamen die Unwürdigen herein? Ein flatterndes Engelchen konnte Auskunft geben: Nährvater Joseph kann auch im Himmel sein Handwerk nicht lassen, und in seiner mürrischen Weise hat er sich ein Pförtchen gezimmert, ohne es jemand zu melden. Während der Arbeit waren nun einige arme Seelen durch die Öffnung hineingeschlüpft, ohne dass St. Joseph, in seine Arbeit vertieft, es bemerkt hatte. Jetzt ist das Pförtlein wohl fertig, und kein Unwürdiger darf hinein; denn nur St. Joseph und die Gottesmutter haben den Schlüssel. — Aber der Himmelspförtner fühlte sich gekränkt und stellte den heiligen Joseph zur Rede: er allein habe die Schlüssel, kein anderer dürfe das

1) Von der Wallfahrt eines Schenken von Vargula-Tautenburg nach dem heiligen Grabe berichtet eine Sage bei Witzschel, Sagen aus Thüringen 2, 43 Nr. 42.

2) [Dasselbe wird sonst von der Mutter des h. Petrus erzählt; vgl. R. Köhler, Aufsätze über Märchen und Volkslieder 1894 S. 50.]

Himmelreich öffnen, und das neue Pförtlein müsse verrammelt werden. Doch da kam er schön er an. — „Wenn ihr mir mein Pförtlein nicht lasset, so nehme ich meine Braut und das Jesukind und wandere zum zweiten Male nach Ägypten," murmelte St. Joseph in seinen Bart. Bestürzt zog sich Petrus zurück; denn was wäre das Himmelreich ohne die Königin mit dem Jesusknaben! So blieb das Pförtlein bestehen. Und wer durch das grosse Himmelstor sich nicht traut aus Angst vor dem zornmütigen Petrus, vertraut sich der Himmelskönigin oder dem heiligen Joseph an. Sie gewähren noch heute Einlass, allerdings nach genauer, doch milder Prüfung. — (Aus dem Kuhland).

3. St. Anton der Nothelfer im Himmelreiche.[1])

Die durch St. Joseph Eingelassenen betrugen sich in der himmlischen Gesellschaft ganz sittsam, so dass sie bleiben durften, obwohl sie Petrus früher durchaus hinausbringen wollte. Aber nach der Rede St. Josephs verflog seine Hitze gerade so wie damals, als der Herr gebot: „Stecke dein Schwert in die Scheide!" und mit der Zeit beruhigte er sich ganz.

Einer jedoch war nicht zu brauchen in des Himmels Räumen. Es war ein Jude, und nach seiner Erdengewohnheit blieb er nicht bloss beim Bewundern und Betasten der goldenen Stühle und Einrichtungen des Himmels stehen, sondern er schabte auch gern ein bisschen Gold ab, wenn er sich unbemerkt glaubte. Obwohl schon einige Male verwiesen, setzte er seine Gepflogenheit bald wieder fort; ja selbst der Goldschaum der Engelsflügel und der Thron Gottes war vor ihm nicht sicher. Alles klagte über die Unart; doch einen Gewaltstreich wagte niemand aus Rücksicht für den gütigen Nährvater. In Güte ging aber der Eindringling nicht.

Da klagte Petrus dem heiligen Antoni seine Not. „Wir werdens schon machen," war des Findigen Rede. Schnell war die grosse Trommel zur Hand, (St. Antons Lieblingsinstrument, weil sie nur „an Ton" hat), und lustig fing er an zu musizieren, dass bald das ganze Himmelreich auf den Beinen war. „Was ist los?" fragte jeder. „Vor dem Himmelstore heute nachmittags 1 Uhr grosse öffentliche Lizitation von im Himmelreiche abgebrauchten alten Gold- und Wertsachen!" rief St. Anton und eilte weiter mit der Kunde. Jeder lachte, keiner aber wusste dies zu deuten. Doch der Erfolg blieb nicht aus. Zu St. Peter kam der Jude und bat flehentlich: „Lass mich auf ein Stündchen hinaus! Kann doch ein Geschäft nicht versäumen." Flugs war die Tür offen, der Jude draussen; aber herein kam er nicht mehr, weder durch die Türe noch durch die Pforte. — Und wer auch an Maria und Joseph sich nicht wagt, der versuche es getrost beim heiligen Antoni; denn er wirds schon machen.

4. St. Anton und der Regimentstambour.

Ein Regimentstambour hatte bei seinen Musikproben die üble Gewohnheit, bei dem kleinsten Fehler seiner Kapelle zuzurufen: „St. Peter! du Schafskopf, fis, fis!" oder „Marand-Joseph, sancta simplicitas, pianissimo!" Doch wenn bei der Generalprobe alles klappte, so pflegte er zu sagen: „Gott sei Dank und Anton von Padua — ist gut." All dies wiederholte sich viele, viele Male, ersteres natürlich mehr bei der Rekrutenabrichtung, letzteres im Verlaufe des Jahres.

Endlich starb der Regimentstambour und wurde mit allen militärischen Ehren begraben. Als er nun zum Himmelstor kam, ohne an seine Beleidigungen des

1) [Vgl. R. Köhler, Aufsätze S. 55f.]

Himmelspförtners zu denken, öffnete St. Petrus bloss das Schiebfensterchen und rief: „Na, na, so ein Schafskopf bin ich nicht, dass ich dich jetzt noch in den Himmel einlasse.“ Aber der Tambour liess sich nicht abschrecken, sondern ging mit dem bestürzten Murmeln: „Sancta simplicitas!“ zur Pforte des hl. Joseph. Doch auch dieser sah ihn scheel an und sagte: „Eine so heilige Einfalt bin ich auch nicht, dass ich dir öffne.“ — „Hl. Anton von Padua, ist gut,“ meinte der entschlossene Soldat, „ich gehe auf die grüne Wiese zu den Juden und Ungetauften.“ Doch Anton von Padua hatte ihn gehört. Solch einen Verehrer mochte er im Himmelreiche nicht missen; flugs nahm er seine grosse Trommel, ging vors Himmelstor, und bald wurden die beiden Musiker handelseins. Ein Trommelfell wurde abgeschraubt und, nachdem der Tambour hineingeschlüpft, notdürftig wieder geschlossen. Keuchend kam St. Anton mit der schweren Trommel ins Paradies zurück und liess dort den fast Atemlosen wieder heraus. Seitdem hört man die Trommel St. Antons bei starkem Gewitter ganz besonders wohlgestimmt erklingen; und das ist das Verdienst des Regimentstambours im Himmelreiche.

5. Die Beterin vor St. Antons Bild.[1])

Ein hübsches, aber wählerisches Mädchen, das, nachdem es manchen Korb ausgeteilt, zum Schluss sitzen geblieben war, wandte sich in seiner Not an den heiligen Anton, der in der Ortskirche nicht nur ein schönes Altarbild, sondern auch eine lebensgrosse Statue auf hohem Sockel hatte. Oftmals zündete sie hier ein Kerzlein an und betete laut und inbrünstig: „Heiliger Antoni, du Kirchenpatron, führ mich in den Himmel; doch zuvor gib mir an Mon!“

Lange war ihr Flehen umsonst. Endlich fiel dem Kirchendiener, einem hinkenden Witwer, die demütige Frömmigkeit des Mädchens auf. Neugierig stellte er sich hinter den starken Sockel und vernahm da ihr lautes Gebet. Schnell entschlossen übernahm der Kirchendiener die Stelle des schweigsamen Heiligen und murmelte feierlich: „Habe nur noch einen Witwer zu vergeben!“ dass es im leeren Kirchenraume wie eine Stimme von oben klang. Sprachlos stand die Magd und sah sich scheu um. Doch da sie niemanden gewahrte, rief sie schnell gefasst: „Ok nur an Moa, a Mandle, a süsses Stück vo an Mandle!“ Da trat der Kirchendiener rasch hervor, umarmte die Betroffene, und das Paar wurde bald einig.

6. Noch etwas von St. Petrus und St. Joseph.[2])

Ein Bauer war ohne Beichte und letzte Ölung gestorben. Da er sonst recht und schlecht gelebt hatte, verlangte er Einlass in den Himmel. St. Petrus fragte nach dem Beichtzettel. „Es ging nicht,“ sagte der Bauer, „der Tod kam zu schnell.“ Da es aber ohne Nachlass der Sünden unmöglich ist, ins Himmelreich einzugehen, rief St. Petrus ein Engelchen, das einen Priester aus dem Himmel zum Beichthören holen sollte. Bald kam dieses zurück: „Es ist keiner zu finden.“

St. Peter war darüber erstaunt, wollte aber die Vorschrift nicht übertreten, und traurig zog der biedere Landmann weiter. Am Pförtchen sassen aber Maria und Joseph; die hatten einst auf der Reise nach Jerusalem und Bethlehem bei einem Bauer im Stalle Unterkunft gefunden, darum riefen sie den armen Landmann freundlich herbei und hiessen ihn eintreten.

1) [Vgl. die Anmerkung zu Val. Schumanns Nachtbüchlein 1893 Nr. 92 und Frey, Gartengesellschaft 1896 S. 284.]

2) [Vgl. Merkens, Was sich das Volk erzählt 2, Nr. 58. 1895.]

7. Der Schneider im Himmel.[1])

Ein Schneider kam zum Himmelstor. St. Petrus aber wollte ihn nicht einlassen und verstattete ihm auf vieles Bitten nur, durch die halbgeöffnete Himmelstür zuzusehen, wie Gott Vater, von den heiligen Engeln begleitet, einen Umzug im Himmel hielt. Wie nun St. Peter die schuldige Reverenz machte und nicht auf den Schneider achtete, schlüpfte dieser eilig durch die Torspalte in den Himmel, was ihm bei seiner Schlankheit keine grosse Mühe machte. Im Himmel angekommen, bewunderte der Eindringling die Herrlichkeiten. Zuletzt blieb er beim goldenen Thronsessel des Himmelsvaters stehen und setzte sich keck darauf. Sogleich nahm er alles wahr, was auf Erden vorging. Unter anderem bemerkte er auch seinen Nachbar, der über den Zaun stieg, um aus des Schneiders Garten Kraut zu stehlen. Da fasste diesen der Zorn. Doch sein Rufen war vergebens; so weit reicht eine Menschenstimme nicht. Nun suchte er nach einem Stein, um nach dem Diebe zu werfen, fand aber keinen. In seinem Grimme fasste er den goldenen Fussschemel vor dem Gottesthrone und schleuderte ihn auf die Erde hinab.

Kaum war dies geschehen, so packte ihn die Furcht, und er versteckte sich hinter dem Throne, um so mehr als er Gott den Herrn selbst nahen sah. Dieser wollte nach dem Umgange wieder ein wenig auf dem Thron ausruhen und zugleich die Welt übersehen und bemerkte alsbald das Fehlen der Schemelstufe. Da niemand wusste, wohin der Schemel gekommen, so wurde St. Peter gerufen, ob er nicht Auskunft wisse. Mit Schrecken erinnerte sich der Himmelspförtner des Schneiders, ob der sich nicht eingeschlichen und die Untat vollführt hatte. Bald war der Missetäter entdeckt und dem Herrn vorgeführt. Zitternd gestand der Arme seinen Zorn und die darauf folgende übereilte Handlung. Gottvater aber sagte ihm hierauf nur mild verweisend: „Wenn ich bei jedem 'Petersfleck', den du in deine 'Hölle' gesteckt hast, etwas vom Himmel hinabgeworfen hätte, so wäre wohl schon das ganze Himmelreich ausgeräumt."

8. Der Schuster im Himmel.[2])

Auch ein Schuster kam zum Himmelstor. Umsonst war sein Bitten um Einlass, da er manches auf dem Gewissen hatte; aber er bat so flehentlich, dass der Himmelspförtner ihn endlich durch die halbgeöffnete Tür in die himmlische Herrlichkeit hineinsehen liess. Voll Erstaunen oder mit Absicht liess der Schuster seinen runden dreibeinigen Sessel, von dem er sich selbst auf der weiten Reise nicht hatte trennen können, durch den Torspalt in den Himmel hineinrollen. Inständig bat er jetzt St. Petrus, ihm sein Eigentum wieder herauszugeben. Dieser jedoch wollte den mit Pech und Schusterpapp beschmierten Sessel nicht in die Hand nehmen und sagte: „Hol dir ihn selbst und schau, dass du weiter kommst! Den Duft kann man bei uns nicht gebrauchen." Mit einem Satz war der Schuster im Himmel und setzte sich auf seinen Stuhl. „Wirst du bald hinausgehen," rief erbost Petrus; aber Meister Pech schrie frohlockend: „Ich sitz auf meinem Eigentum, ich sitz auf meinem Eigentum." Und da ihn niemand anzurühren wagte aus Furcht, sich mit dem Pech die Finger zu beschmieren, blieb der Schuster im Himmel sitzen.

---

1) [Vgl. Grimm, KHM. 35. Frey, Gartengesellschaft 1896 Nr. 109. Wickrams Werke 3, 392 zu Nr. 110.]

2) [Vgl. R. Köhler, Aufsätze S. 51. 59.]

9. St. Petrus und der Reitersmann.[1])

Ein Reitersoldat (der Sage nach soll es sogar der berühmte Preussenkönig Fritz gewesen sein) sprengte lustig auf der Landstrasse einher, obwohl er nur 3 Böhm böhmische Groschen, in der Tasche hatte. Da lag im Strassengraben ein Bettler, der betete so andächtig, dass der Reiter ihm einen Böhm zuwarf und fröhlich weiterritt. In kurzer Zeit bemerkte er wieder einen Bettler, der noch bedürftiger schien. Gutherzig warf ihm der Reiter den zweiten Groschen zu, er selbst werde sich mit dem letzten schon zurecht finden. Aber bald darauf traf er nochmals einen Bettler, der ihm so elend vorkam, dass er ihm mitleidsvoll den letzten Böhm opferte. Freilich hatte er nun eine weite Strecke zurückzulegen und war ohne Wegzehrung. Zu seinem Staunen hielt ihn der Bettler an und sprach: „Ich bin der erste, der zweite und der dritte Bettler in einer Person und habe dich nur angesprochen, um dein Herz zu prüfen; denn ich bin der heilige Petrus. Zum Lohne für das gute Herz, das du bewiesen, sind dir drei Wünsche gewährt. Wünsche dir also etwas!" Der Reiter sagte: „So wünsche ich mir eine Pfeife Tabak." Sogleich fühlte er die dampfende Pfeife zwischen seinen Lippen. Petrus aber sprach: „Wie du siehst, ist dein erster Wunsch schon erfüllt. Wünsche dir etwas anderes, besseres!" Flott wünschte der Reiter ein Kartenspiel. Auch dieser Wunsch ward prompt erfüllt. „Nun den dritten Wunsch," rief Petrus, „vergiss aber das Beste nicht!" Ohne lange zu zögern, wünschte Fritz sich einen Sack, der alles festhalte, was er hineinwünsche. Im Nu hing der Sack am Sattel, der Bettler aber war verschwunden.

Sorglos trabte der Reiter fort, bis es Abend wurde. Da kam er in einen dichten Wald, doch nirgends war ein Unterkunftsort zu sehen. Er kletterte deshalb auf einen hohen Baum und hielt Umschau. Richtig sah er in der Ferne ein Licht. „Auf das musst du zugehen!" dachte er, und um die Richtung nicht zu verfehlen, warf er seinen Hut gegen den Lichtschimmer vom Baume herab. Unten angekommen, hob er den Hut auf und ritt in der Richtung weiter, bis er zu einer alten Burg kam. Mit Mühe fand er in dem verfallenen Gebäude das Gemach, in dem das Licht brannte, und bemerkte dort einen Tisch, einige Stühle und eine annehmbare Lagerstätte. Nun band er sein Pferd an und kaute dann an seinem Brote. Da sprangen plötzlich drei Teufel herein, die ihn angrinsten und aufforderten, mit ihnen Karten zu spielen. „Gut," sagte er furchtlos, „aber ich spiele nur mit meinen Karten." So setzten sich die Spieler, und Fritz gewann mit den Karten des heiligen Petrus fortwährend, bis die Teufel unwillig wurden und mit ihm zu balgen anfingen. Schon war er nahe daran, zu unterliegen, als er ausrief: „Marsch in meinen Sack!" Sogleich staken die Teufel drinnen; der Reiter band den Sack zu und bearbeitete ihn nach Herzenslust mit Fäusten und Füssen, mit Säbel und mit Sporen, bis die armen Teufel um Gnade baten. Da öffnete er den Sack, und die Teufel fuhren voller Beulen, zerstossen und zerkratzt eilends zur Hölle. Fritz legte sich nieder und gelangte des anderen Morgens wohlgemut wieder unter Menschen und glücklich an seinen Bestimmungsort. Dann lebte er fleissig bei seinen Geschäften in den Tag hinein.

Eines Tages klopfte ihm der Tod auf die Schulter und sprach: „Komm mit!" „Warte ein bisschen," sagte Fritz, „ich muss mir noch meinen Sack holen." Kaum hatte er diesen gefunden, als er rief: „Marsch hinein!" Alsbald lag auch schon der Tod im zugebundenen Sack in einem Winkel. Natürlich konnte jetzt

1) Vgl. Grimm, KHM. 81. Köhler, Aufsätze S. 61. Bolte, Zs. f. dtsch. Phil. 32, [illegible]

niemand mehr sterben, und es wurden bald soviel Menschen auf der Erde, dass einer neben dem anderen kaum stehen konnte. Die damit verbundene allgemeine Not ging Fritz zu Herzen; er erinnerte sich des gefangenen Todes und gab ihn wieder frei. Sogleich brach eine furchtbare Seuche aus, und alles starb, was während der Gefangenschaft des Todes demselben hätte anheimfallen sollen; Fritz aber blieb am Leben, weil sich der Tod an ihn nicht heranwagte. Da er aber jetzt allein dastand ohne Freund und seinesgleichen, wurde er des Lebens überdrüssig. Er erinnerte sich seines guten Freundes, des heiligen Petrus, sattelte seinen Schimmel und ritt zur Himmelstür. Petrus aber wollte ihn nicht einlassen. „Habe ich dir nicht gesagt: Vergiss das beste, die Seligkeit, nicht! Jetzt kann ich dir nicht helfen," sagte der Heilige und schlug die Himmelstür zu. Entschlossen wanderte nun Fritz der Hölle zu. Dort aber hielten gerade seine drei Teufel Wache. Kaum hatten sie ihren Mitspieler erblickt, so flog die Höllenpforte dröhnend zu. Sie fürchteten eine neue Auflage der Prügel und hatten doch die alten noch in zu guter Erinnerung.

Traurig ritt Fritz zu St. Petrus zurück. Dieser wollte abermals nicht öffnen. Da jedoch gerade ein Zug selig Verstorbener nahte, musste er diesen doch das Himmelstor aufmachen. Jetzt gab der alte Soldat kurz entschlossen seinem Schimmel die Sporen und sprang über die Köpfe der Eintretenden und den heiligen Petrus selbst mitten in das Himmelreich hinein.

Fulnek. Domitius Stratil.

Die schönste der Feen.

Rumänisches Märchen.[1]

Es war einmal ein grosser, mächtiger Kaiser, der hatte drei Söhne. Als sie erwachsen waren, zerbrach er sich den Kopf, wie er es mache, sie glücklich zu verheiraten. Kann sein, dass er einmal nachts ein Gesicht hatte; morgens berief er seine Söhne; sie bestiegen die Warte eines Turmes, der im Garten stand Jeder der Söhne musste Pfeil und Bogen nehmen und schiessen. „Schiesst," sagte der Kaiser, „und wohin der Pfeil eines jeden fällt, dort ist sein Glück."

Die Söhne unterwarfen sich ohne viel Widerrede; denn sie waren überzeugt, dass der Vater wüsste, was er spreche. Sie schossen, und der Pfeil des ältesten Sohnes blieb im Hause eines benachbarten Kaisers hängen, der des zweiten im Hause eines mächtigen Bojaren des Kaisers; aber der Pfeil des jüngsten erhob sich in den hohen Himmel. Sie verrenkten sich die Hälse, ihm nachzusehen, nach und nach entschwand er ihren Augen. Endlich sahen sie ihn herabfallen und in einem hohen Baume stecken bleiben, der in einem grossen Walde stand.

[Die beiden älteren Söhne ziehen aus, jeder holt sich eine schöne Braut und kehrt mit ihr heim.]

---

1) Übersetzt aus P. Ispirescu, Legende sau basmele Româniloru 1882 S. 211—218: 'Dina Dineloru'. Wörtlich bis auf drei gekürzte Stellen, die durch Klammern kenntlich gemacht sind. — [1. Pfeile, von den heiratslustigen Prinzen abgeschossen (R. Köhler, Kleinere Schriften 1, 319. 554). — 2. Tierhaut der Braut verbrannt (R. Köhler 1, 379). — 3. Der Jüngling sucht die entschwundene Fee und nimmt streitenden Erben mehrere Wunschdinge fort (R. Köhler 1, 308: Liombruno). — 4. Unsichtbar weilt er im Palast der Fee (R. Köhler 2, 409. 412).]

Auch der jüngste zog aus. Er durchmass die Welt, bis er zu dem grossen Walde kam, wo sein Pfeil hängen geblieben war. Er tappte durch den dichten Wald und stiess endlich auf den Baum, wo sein Pfeil steckte. Dieser Baum war hoch und dick und alt, aus der Zeit, als Gott die Welt erschuf. Er kroch hinauf, bis es ihm gelang, sich an einen Zweig zu hängen. Und nun gings von Zweig zu Zweig, bald an den Händen, bald an den Füssen hängend, bis in den Wipfel. Dort streckte er die Hand aus und nahm seinen Pfeil. Voll Trauer und Sorge in der Brust kam er unten an, bei dem Gedanken, dass er ohne alles Glück bleibe, denn das, meinte er, hätte er doch in dem Baume finden sollen. Nicht genug, dass er dort nicht sein Glück gefunden hatte, nicht genug, dass er einen solchen Weg umsonst zurückgelegt hatte, es ereignete sich noch, dass als er sich von dem Baume entfernen wollte, eine Eule sich an seinen Rücken klammerte. Hupp! hinauf, hupp! hinunter zuckte er mit den Achseln, damit die Eule ihm vom Rücken gehe, umsonst. Sie hakte sich an ihn, die Teufelin, mit Krallen wie ein verzauberter Häher und liess auch nicht einen Augenblick locker.

Wieder drehte er sich und wendete er sich, dass er sich vor dieser Unannehmlichkeit rette, aber umsonst. Da er sah, dass es so war, entschloss er sich, nach Hause zu gehen mit der Hexe auf dem Rücken, und begab sich auf den Weg. Unterwegs bemerkte er auch, dass andere sechs Eulen sich hinter ihm hielten. Er ging, der Ärmste, mit dem Gefolge auf den Fersen und gedachte wenigstens nachts nach Hause zu kommen, damit er nicht auch noch den Gassenbuben zum Spotte werde. Als er in seine Kammer eintrat, setzte sich jede Eule irgendwo hin, aber die siebente, die ihm auf dem Rücken gehockt hatte, setzte sich in sein Bett.

Wieder stand er, der arme Wicht, dachte und überlegte und dachte, und schliesslich kam er zu dem Entschlusse, es gehen zu lassen, es werde daraus, was werden wolle, um so mehr da er sich von der Hexe auf seinem Rücken befreit sah.

Und da er von Müdigkeit ganz gebrochen war nach einer solchen Wanderung und nach all dem Merkwürdigen, was sich unterwegs begeben hatte, schlief er, kaum dass er nur den Kopf senkte, als ob er mit dem Kopfe in eine Kante gefallen wäre.

Am nächsten Tage, was sehen seine Augen? Neben ihm im Bette eine so schöne Fee, dass bei ihrem Anblick jeder verstummt, er sei, wer er sei. Aber zu Häupten des Bettes waren sechs Dienerinnen, eine schöner als die andere. Ferner sah er in einem Winkel des Gemaches sieben Eulenhäute, eine über die andere geworfen.

[Der älteste Bruder heiratet, der jüngste erscheint allein auf der Hochzeit, da die Fee nicht mitkommt.]

Plötzlich überraschte sie ihn und reihte sich neben ihn in den Tanz. Er kannte sich nicht vor Freude, als er sie sah. Er durfte wahrhaftig prahlen; im ganzen Kaiserreiche und dem der Nachbaren fand man nicht ihresgleichen. Alle Hochzeitsgäste waren wie geblendet; die anderen Kaisersöhne und die Herren, die zur Hochzeit geladen waren, umlagerten die Dienerinnen, die mit der Fee gekommen waren, und jeder bemühte sich, an ihrer Seite zu tanzen. So unterhielten sie sich bis zum Abend. Bei Tische setzte sich die Fee neben den jüngsten Sohn des Kaisers. Sie assen und belustigten sich bis Mitternacht. Dann ging jeder nach Hause. Der jüngste Sohn des Kaisers ging in sein Gemach. Die Fee hinter ihm. Sie legten sich nieder und schliefen wie richtige Kaiser. Als er morgens aufstand und die Eulenhäute da liegen sah, ergriff ihn ein Zittern vor Ekel bei der Vorstellung, was sie in ihnen leiden müsste.

[Auch die Hochzeit des zweiten Sohnes wird gefeiert; der jüngste kommt wieder allein. Die Fee taucht plötzlich wieder zum Tanze auf.]

Sein Herz schlug höher vor Freude und Stolz, besonders als er sah, dass den anderen Kaisersöhnen und Herren das Wasser im Munde zusammenlief nach einem solchen Bissen. Sie mussten sozusagen die Erdbeeren stehen sehen und die Blätter essen. Sie machten ihrem Unmut Luft, indem sie mit den Dienerinnen tanzten. Abends setzte man sich wieder zu Tisch.

Der jüngste Sohn des Kaisers (der Teufel legt es ihm in den Sinn) steht vom Mahle auf, geht in sein Gemach, nimmt die Eulenhäute und wirft sie ins Feuer. Dann kommt er und setzt sich wieder zu Tische.

Auf einmal entstand eine Bestürzung unter den Tischgenossen. Und das war es: Eine der Dienerinnen rief: „Herrin, wir sind in Gefahr!“ Die andere sagte: „Herrin, mir riecht es nach Gesengtem! Es ist um uns geschehen.“ Aber sie antwortete: „Schweig! Just habt ihr euch zur Tafel eingefunden und sprecht Unangenehmes?“ — Es dauerte nicht lange, so sagte die dritte: „Herrin, es gibt kein Entrinnen; wir sind elend verkauft und verraten.“

In diesem Augenblicke spürte sie selbst etwas in der Nase. Der Geruch der versengten Häute war wohl auch zu ihr gedrungen. Plötzlich erhoben sie sich alle von der Tafel und verwandelten sich in sieben Tauben. Dann sagte die Fee zum jüngsten Sohne des Kaisers:

„Du bist undankbar gewesen. Ich bin in gutem zu dir gekommen. Nun lebe wohl! Bis du nicht zuwege bringst, zu tun, was kein Mensch auf der Welt getan hat, wird deine Hand mich nicht berühren.“ Sie erhob sich in den hohen Himmel und entschwand seinen Augen.

Umsonst baten die Tischgenossen den jüngsten Sohn des Kaisers, dass er sich wieder an die Tafel setze, umsonst ermutigten ihn Eltern und Brüder, sich keinen Kummer zu machen, er blieb, die Augen nach der Taube gerichtet, und setzte sich nicht wieder zu Tisch.

Am nächsten Tage in der Morgendämmerung brach er auf, seine Braut zu suchen. Er fühlte wohl, dass er ohne sie nicht leben könne. Er nahm Abschied von den Eltern und Brüdern und begab sich auf die Wanderung.

Er durchzog Berge, Täler, Hügel, betrat nie betretene, undurchdringliche Wälder, kam zu Sümpfen und Lachen und konnte nicht auf die Spur der Tauben kommen. Er dachte und forschte, er suchte und fragte, doch ohne Erfolg. Mit gebrochenem Mut, mit sorgengequälter Seele und glühender Sehnsucht nach der Geliebten wanderte er wie ein Drache, wie ein Held. Aber alles umsonst. Einmal kam es ihm in den Sinn, sich ein Leid anzutun, sich in den Fluss zu stürzen oder den Kopf gegen die Steinkanten der Berge zu schlagen; aber etwas in seiner Seele sagte ihm, dass einmal, einmal all sein Ungemach enden könne, und plötzlich kam er zu sich und begab sich neuerdings auf den Weg mit grösserem Mut und stark in der Überzeugung, dass wer genau und beharrlich sucht, auch finden und ans Ziel kommen muss.

Gebrochen von Müdigkeit, setzte er sich ein wenig in den Schatten in einem Tälchen, um auszuruhen und etwas zu Kräften zu kommen. Und wie er dort war, überkam ihn der Schlaf. Plötzlich wachte er durch einen Lärm von menschlichen Reden auf und sprang in die Höhe. Was sieht er? Drei Teufel, die miteinander streiten, Schaum vor dem Munde. Er ging geradeaus auf sie zu und sagte ihnen: „Kein Streit ohne Schlägerei wie keine Hochzeit ohne Musikanten.“ „Das passt wie die Faust aufs Auge,“ antworteten sie; „wir streiten ja gar nicht, wir zanken uns nur.“ — „Und warum zankt ihr euch?“ fragte er; „denn das Geschrei, das ihr macht, könnte einen Toten aufwecken.“ — „Sieh, wir haben vom

Vater eine Erbschaft: ein paar Opanken und eine Kappe und eine Peitsche, und wir können uns nicht vergleichen, was jeder sich nehmen soll." — „Wozu ist denn der Plunder gut, um den ihr zankt?" — „Wenn jemand die Opanken anzieht, so geht er übers Meer wie über trockenes Land; wenn er die Kappe aufsetzt, sieht ihn nicht einmal der Teufel, und wenn er ihm mit dem Finger ins Auge fährt. Aber wenn er die Peitsche in der Hand hält und sie über seine Feinde schwingt, versteinert er sie." — „Da habt ihr recht, dass ihr zankt, meiner Treu! Aber, eines ohne das andere taugt der Plunder nicht mehr als zwei gefrorene Zwiebeln. Seht, was mir einfällt, und wenn ihr auf mich hören wollt, so spreche ich euch menschliches Recht." — „Wir hören, wir hören," schrien die Teufel wirr durcheinander, „sprich! Wir werden sehen." — „Seht ihr die drei Berge, die uns hier gegenüber stehen? Jeder von euch besteige einen von ihnen, dann werde ich euch ein Zeichen geben, und wer dann am raschesten herabläuft, dem soll alles gehören." — „Das hat Euer Gnaden gut gesprochen! So wollen wirs machen. Bravo! Da haben wir einen Menschen getroffen, der uns Recht spricht." Und sofort flogen sie davon, jeder auf einen anderen Berg.

Eins, zwei, zog der Held die Opanken an, setzte sich die Kappe auf und nahm die Peitsche in die Hand. Als die Teufel auf den Berggipfeln ankamen und warteten, dass er ihnen ein Zeichen gäbe, schwang der jüngste Sohn des Kaisers dreimal die Peitsche, nach jedem der drei Teufel zu, und versteinerte sie an Ort und Stelle. Dann machte er sich auf den Weg in seiner eigenen Angelegenheit, wohin ihn die Sehnsucht trug.

Kaum hatte er etwa zehn Schritte gemacht, als er einen Zug von sieben Tauben sah. Er folgte ihnen mit den Augen, bis er sah, wo sie sich niederliessen. Dorthin richtete er also die Wanderung, auf der er sich seit so langer Zeit bemühte. Er ging über Meere und Wässer wie auf dem Trockenen; endlich kam er zu einem hohen, hohen Berg, dessen Gipfel bis in die Wolken reichte. Dort hatte er gesehen, dass sich die Tauben niederliessen. Er machte sich daran, hinaufzusteigen, und von einer Schlucht zur anderen, von Steinwänden zu Felszacken, von Abhang zu Abhang, bald an die Kanten, bald an den First der Berge geklammert, so erreichte er eine Höhle. Eintretend, blieb er wie vom Donner gerührt, als er einen Palast sah wie für einen Herrscher und meisterlich aufgeführt, wie man es auf unserer Erde nicht sieht. Dort wohnte seine Braut, die schönste der Feen. Als er sie durch den Garten spazieren gehen sah mit den Dienerinnen hinter ihr, erkannte er sie. Ein Kind von grosser Schönheit folgte ihr munter, belustigte sich unter den Blumen und rief fortwährend die Fee an, dass sie ihm alle Schmetterlinge zeige. Vermutlich war die Fee schwanger gewesen, als sie von der Tafel wegflog, und das war nun sein und ihr Kind.

Der jüngste Sohn des Kaisers kannte sich nicht vor Freude. Er hätte wie ein Toller hinrennen, das Kind nehmen und küssen mögen. Aber er wollte lieber niemand erschrecken. Ihn selbst sah ja niemand, da er die Kappe auf dem Kopfe hatte. Es fing an zu dämmern, und er wusste nicht, wie er sich zeigen solle. Als bald darauf die Fee zu Tisch gerufen wurde, ging auch er und setzte sich zwischen sie und das Kind. Die Speisen wurden aufgetragen. Er ass wie ein hungriger Wolf, denn er erinnerte sich gar nicht mehr, seit wann er nicht mehr warmes Gemüse gegessen hatte. Die Fee wunderte sich, dass die Speisen so rasch zu Ende gingen, und befahl, noch mehr aufzutragen. Aber auch dies war in einem Nu verschwunden.

Inzwischen verschob er ein klein wenig die Kappe auf der Seite, wo das Kind sass; plötzlich erblickte es ihn und rief: „Sieh den Vater, Mutter!" — „Dein

Vater, mein Liebling, wird nicht auf uns stossen, bis er nicht eine Zaubertat vollbracht hat,“ erwiderte die Mutter.

Er zog sich rasch, rasch die Kappe über die Augen und begann wieder zu essen, dass es schien, als schlügen die Wölfe in seiner Kehle eine Schlacht. Als auch diese Speisen zu Ende waren, befahl die Fee voll Verwunderung, noch andere zu bringen, damit es doch genug wäre.

Der Kaisersohn zeigte sich wieder ein bisschen dem Kinde, voll Freude, dass sein Sohn ihn erkannte. Das Kind sagte es wieder der Mutter, und diese glaubte wieder, es sehe schlecht; denn es kam ihr nicht in den Sinn zu glauben, ihr Mann habe irgendwelche Wundertaten vollbracht, durch die er zu ihr gelangen könne. Sie wusste, dass nicht einmal ein Zaubervogel dahin gelangen konnte. Das Kind schwieg, darum zog der Vater sich die Kappe sogleich über die Augen.

Er ass wieder, bis die Speisen zu Ende waren. Wahrhaftig, er ass und konnte nicht satt werden. Da nun nichts mehr da war, was man auf den Tisch setzen konnte, fing die Fee an zu schelten, dass für die Dienerinnen nichts übrig geblieben sei. Da plötzlich begann das Kind wieder zu schreien: „Mutter, siehst du, dass es der Vater ist!“ — „Aber wo ist er denn? Sprichst du denn ganz irre?“ „Ganz und gar nicht spreche ich irre, nicht im geringsten. Sieh ihn doch, er ist hier bei mir, sieh, und nimmt mich in den Arm.“ Die Fee erschrickt, wie sie das hört. Aber nun zaudert er nicht länger, sich zu zeigen, damit sich nicht etwas Schlimmes ereigne. Die Kappe vom Kopf nehmend, sagte er: „Da hast du mich selbst. Du hast unserem Sohne nicht glauben wollen, als er dir sagte, er habe mich gesehen. Ich habe nicht gewusst, was ich denken soll, wie ich die widerlichen Häute sah, und ich habe gemeint, etwas Gutes zu tun, wenn ich sie verbrenne, damit ich euch von ihnen erlöse.“ — „So sind wir verurteilt gewesen, zu leiden,“ antwortete die Fee. „Aber lass jetzt die vergangenen Leiden und erzähle mir, wie es dir gelungen ist, bis hierher zu kommen!“

Darauf erzählte er alle seine Abenteuer, alles was er erlitten. Sie umarmten sich, er küsste das Kind und blieb mit ihnen dort. Er wollte, dass sie wieder auf die Erde zurückkämen, und sie gehorchte. Sie kehrten zusammen zum Kaiser, dem Vater des Helden, zurück; dort wurde die Hochzeit gefeiert, dass man in der ganzen Welt davon sprach. Da der Kaiser alterte, wählten Volk und Bojaren den jüngsten Sohn zum Kaiser, weil er ein kräftiger Rumäne war, von lauterem Sinne und geradem Verstand. Und sie lebten und herrschten in Glück, und ihr Name und ihr Andenken leben für alle Zeit.

Wien. Elise Richter.

Ungarische Volksmärchen.[1])

4. Der Holzgeschnitzte Peter.[2])

Es war einmal ein guter Landwirt und seine Frau, die hatten nie ein Kind gehabt. Einstmals sprach der gute Landwirt zu seiner Frau: „Na Frau, ich habe mir was ausgedacht.“ — „Was denn, Vater?“ — „Nichts anderes, als dass ich in den Wald gehen werde und ein Kind aus Holz schnitzen.“ Darüber lachten das

1) Vgl. oben 13, 70—75.

2) Übersetzt aus Magyar Népköltési Gyüjtemény 7, 372 – Mailand Oszkár, Székelyföldi Gyüjtés No. 1 (Fából-Faragott Péter). Vgl. über diese Sammlung oben 16, 470.

Gesinde und die Frau sehr, dass er aus Holz ein Kind schnitzen wollte. „Na also Frau, packe mir Essen für drei Tage ein, damit ich in den Wald gehen kann!“ Die Frau packte ihm auch Brot, Speck und einen Krug mit gutem Branntwein ein, und der Landwirt zog hinaus in das grosse Schneegebirge.

Dort traf er einen Mann, der einen Getreidekasten zimmerte. „Gott zum Gruss, lieber Mann!“ — „Schönen Dank, guter Mann!“ — „Was führt Euch hierher?“ — „Nur eine Kleinigkeit,“ sagte dieser, „aber lasst uns niedersitzen und ein bisschen Branntwein trinken!“ Sie setzten sich auch nieder und fingen an von dem guten Branntwein zu trinken. Als sie tranken, sagt der Landwirt: „Gebt mir einen kleinen Klotz! Ich bezahle ihn mit Geld.“ — „Wir verlangen nichts dafür: aber wenn wir können, helfen wir Euch.“ — „Ich brauche keine Hilfe, aber wenn Ihr ihn aufspalten würdet, würde ich es Euch danken.“ Da spaltete er ihn schnell, und er nahm ihn und schnitzte ein Kind.

Abends kam er mit dem Kinde heim, gerade als das Abendbrot fertig war. Laut lachten das Gesinde und seine Frau, dass er ein Kind aus Holz brachte. Dann stellte er es in den Türwinkel, und sie setzten sich an den Tisch und assen zu Abend. Als sie gegessen hatten, blieb noch ein bisschen Essen übrig. Sprach die Frau: „Na, gerade unseres Sohnes Teil ist übrig geblieben.“ Dann gingen sie schlafen. Da sagte die Frau zu ihrem Mann: „Geht, Vater, holt das Kind; wir wollen es zwischen uns legen, wenn es nun doch einmal unser Kind ist.“ Da stand der Landwirt auf, nahm das Kind und legte es zwischen sie. Sie schliefen ein.

Auf einmal, gegen Mitternacht, beginnt das Kind zu reden: „Heda, meine liebe gute Frau Mutter, schlaft Ihr fest?“ — „Wir schlafen nicht, mein liebes Kind.“ — „Na, wenn Ihr nicht schlaft, steht auf und gebt mir mein Abendbrotteil her, dass ich es esse!“ Im Nu wurden alle wach und gewahrten mit grossem Staunen, wie das Kind aus Holz wirklich lebendig wurde. Sie waren voller Freude und unterhielten sich, bis es schon tagte.

Als es tagte, riefen sie den Pfarrer, dass er es taufe, und als Paten luden sie den Stuhlrichter und den Dorfrichter. Der Pfarrer kam herbei; aber er glaubte es nicht und lachte, dass sie ein Kind hätten, und sah erstaunt, dass da wirklich das lebendig gewordene Kind war. Fragte der Pfarrer, wie sie es taufen wollten. Da rief der Knabe: „Natürlich Aus Holz geschnitzter Peter“. Da taufte ihn auch der Pfarrer Holzgeschnitzter Peter.

Als er drei Tage alt war, bat er, dass sie ihn auf die Gasse liessen, damit er sich einen Gespielen suche. Der kleine Knabe ging hinaus vors Tor, und als er hinausgetreten war, da wartete gerade ein Knabe auf ihn. Fragte der Holzgeschnitzte Peter: „He, Geselle, wohnt in dieser Stadt ein Schwertmeister?“ Entgegnete der kleine Knabe: „Na und ob, Bruder! Gerade dort drüben wohnt er, nicht weit von hier.“ — „Na,“ sagte er, „warte ein bisschen! Ich laufe nur hinein; aber ich komme gleich wieder.“ Damit ging er hinein zu seinem Vater und sprach: „Seid so gut und gebt mir acht Kreuzer!“ — „O mein liebes Kind, dort ist Gold, Silber, Demanten; nimm dir nur, soviel du brauchst!“ Sprach der Knabe: „Ich brauche nur acht Kreuzer.“

Dann lief er hinaus und ging mit seinem Gefährten zum Schwertmeister und ging hinein. Sprach der Holzgeschnitzte Peter: „Gott zum Grusse, Herr Schwertmeister! Seid so gut, gebt mir für acht Kreuzer jenes Schwert, das Ihr zuerst machtet!“ Sprach der Schwertmeister zum kleinen Knaben: „O mein liebes Brüderchen, das hat der Rost schon aufgefressen; aber hier sind kupfer-, gold- und demantgriffige. Welches dir gefällt, das nimm! Ich verlange dafür keinen Kreuzer.“ — „Das gehört nicht in eines Knaben Hand,“ sprach der Holzgeschnitzte

Peter, „aber sucht jenes Schwert heraus, an welchem Ihr zuerst lerntet! Das brauche ich.“ Da ging der Schwertmeister und wühlte so lange unter den Schwertern, bis er jenes rostige Schwert zu fassen bekam, das er zuerst gemacht hatte. Wiederum begann er herumzuwühlen und griff jene Scheide, in die das Schwert passte. „Na also, hier ist das Schwert, das ich zuerst machte.“ Der Holzgeschnitzte Peter nahm das Schwert, gürtete es um. Und sieh, es passte so auf seinen Leib, als ob es auf seiner Hüfte gewachsen wäre. Sprach der Holzgeschnitzte Peter: „Nun, hier sind die 8 Kreuzer: denn das erste Werk muss man auch bezahlen.“ Dann ging er in grosser Freude heim.

Gerade anderen Tags gab's einen Jahrmarkt in jener Stadt. Da sagte der Holzgeschnitzte Peter zu seinem lieben Vater: „Lieber Vater, wir wollen in die Stadt gehen, damit ich sehe, was da los ist.“ — „Aber ich wollte gerade auch, lieber Sohn, dass wir gehen und zwei Ochsen kaufen.“ Sie gingen auf dem Platz zwischen den Ochsen herum; da hören sie plötzlich, dass ausgerufen wird, hier seien zwei Ochsen mit zwei Goldketten zusammengebunden. Wenn sich ein Held fände, der die Ketten entzweischlüge, dessen sollten die zwei Ochsen sein. Sprach der Holzgeschnitzte Peter zu seinem lieben Vater: „Lasst uns dorthin gehen, mein Vater, auf dass ich sehe, was für zwei Ochsen das sind!“ — „Das wollte ich gerade auch, mein lieber Sohn.“ Und da sahen sie, dass es zwei schöne Goldochsen waren; aber es waren schon so viele der verstümmelten Schwerter um sie herum, dass die vielen Schwertspitzen ihnen schon bis an die Brust reichten. Sprach der Holzgeschnitzte Peter: „Wenn es erlaubt wäre, würde ich auch drein hauen.“ Sie wunderten sich, was dieser kleine Knabe wolle; aber sie mussten es erlauben. Da hieb der Holzgeschnitzte Peter drein, und so zerschlug er die Goldketten, dass der Schall, der Klang durch siebzehn Königreiche erscholl. Dann warfen die beiden Ochsen ihre Schwänze in die Höhe und liefen geradewegs in ihren Stall. Da sagte der Mann: „Nun, du Holzgeschnitzter Peter, geh heim und gib ihnen das ihrige! Doch wisse, dass du ihnen vergebens was auch immer für gute Speisen anbieten wirst; denn sie fressen nur Glut.“

Na, dann ging der Holzgeschnitzte Peter heim und zündete 12 Klafter Holz an. Als die 12 Klafter Holz durchgebrannt waren und alles in Glut geraten war, da nahm er den Trog und schüttete die Glut hinein. Da frassen die beiden Ochsen die 12 Klafter Holzglut bis auf die letzte Faser auf. Und alsobald richteten sich die beiden Ochsen auf; einer ging gen Sonnenuntergang, einer ging gen Sonnenaufgang.

Da sprach der Holzgeschnitzte Peter zu seinem lieben Vater: „Nun, lieber Vater, kommt mit mir! Ich werde Euch was zeigen.“ Da kam sein Vater, und sie gingen hinaus vors Tor. Auf zwei Stellen in der Türangel schlug der Holzgeschnitzte Peter mit dem Finger, und aus einer Stelle floss klarer, roter Wein, aus einer floss klarer Branntwein. „Nun, lieber Vater, stellt Tische und Gläser her, und jeder kann hier trinken, soviel er mag. Und nun, lieber Vater, seht Ihr diesen Ackerkarren?“ — „Ich sehe ihn, mein lieber Sohn.“ — „Und seht Ihr auch diesen Mühlstein?“ — „Ich sehe ihn, lieber Sohn.“ — „Also, wenn dieser Ackerkarren sich vor die Tür stellt, und dieser Mühlstein von selbst auf den Ackerkarren steigt und der Wein sich zu Wasser wandelt, der Branntwein jedoch zu rotem Blut, dann wisset, dass ich im Sterben liege. Dann, wenn Ihr mich suchen wollt, so setzt Euch auf den Ackerkarren! Denn der fährt gerade dorthin, wo ich bin. Jetzt, lieber Vater, muss ich in die Welt ziehen, mein Glück zu versuchen.“ Doch sein lieber Vater bat den Holzgeschnitzten Peter: „Ziehe nicht von dannen, mein Sohn! Du hast hier genug zum Leben, du brauchst kein

Spanchen anzurühren und kannst dieses Vermögen sogar nicht einmal aufbrauchen."

Aber der Holzgeschnitzte Peter machte sich auf; sieben Reiche, sieben Welten durchwanderte er und langte in einer Königsstadt an. „Gott zum Grusse, mein erlauchter Vater König." — „Schönen Dank, mein Herr Bruder. Was führt dich her?" — „Nichts Böses führt mich her, sondern ich bin ausgezogen, um zu dienen, mein Glück zu versuchen." — „Gerade jetzt ist mein Tischdiener gestorben; was verlangst du für ein Jahr?" — „Ich verlange nichts als Essen und Trinken; am Jahresschluss zahlt mir nur das, was ich verdient habe." Und so übernahm also der Holzgeschnitzte Peter die Tischbedienung. So geschickt und nett benahm er sich, dass der alte König ihn sehr lieb gewann. Der König hatte eine Tochter; die gewann den Holzgeschnitzten Peter so lieb, dass sie sterben wollte, wenn man ihn ihr nicht zum Gemahl gäbe. „Na," sagte der König, „ehe sie sich selbst umbringt, lieber erlaube ich, dass er sie heiratet." Und darauf richteten sie eine grosse Hochzeit aus. Es kamen Grafen, Barone, Herzöge, Prinzen, Pfarrer, Henker. Der Pfarrer traute sie, der Henker peitschte sie. Dann lebten sie am königlichen Hof als Mann und Frau.

Doch einstmals da kam ein Schreiben an den König, er solle alles in Reih und Glied stellen und dort und dort sich zum Kampf einfinden. Als der König das gehört hatte, weinte er sehr. Fragt ihn der Holzgeschnitzte Peter: „Nun, mein erlauchter Vater König, warum weinst du denn?" — „Wie sollte ich nicht weinen, mein lieber Sohn, wenn solch ein Schreiben anlangt, ich soll alles in Reih und Glied stellen und dort und dort soll ich mich zum Kampf einfinden!" — „Na, darum grämt Euch nicht, mein erlauchter Vater König; denn ich werde ganz allein dahin gehen." — „Ach du lieber Sohn, was wirst du dort allein ausrichten! Das wäre wie die Mücke neben dem Büffel."

Da zog der Holzgeschnitzte Peter allein hinaus, und er hieb so tapfer drein, dass sich um ihn schon so viele Leiber türmten, dass er nur noch oben den Arm rühren konnte. Da wurde auch ihm das Haupt abgeschlagen.

Und siehe da, eines Morgens, als die schöne Dämmerung anbrach, da fuhr der Ackerkarren vor die Tür, der Mühlstein stieg von selbst auf den Ackerkarren, der Wein wandelte sich in Wasser, der Branntwein zu rotem Blute. Da setzte sich der Landwirt auf den Ackerkarren und fuhr dorthin, wo sie den Holzgeschnitzten Peter erschlagen hatten. Und da sah er, dass so viele Leichname dort lagen, dass kein Grashalm zwischen ihnen zu sehen war. Und von Sonnenaufgang kam der eine und von Sonnenuntergang der andere Goldochse, so dass der Mann meinte, Himmel und Erde stürzten zusammen. Nun begannen die beiden Goldochsen mit ihren Hörnern die vielen Leichen umherzuschleudern, bis sie den Holzgeschnitzten Peter herausgeholt hatten. Doch sein Hals war durchschnitten, und kein Leben war in ihm. Da fragt der eine Ochse den anderen: „Nun, was weisst du?" — „Ich weiss ihn zusammenzufügen. Und was weisst du?" erwiderte der andere. „Ich weiss die Seele hineinzusenden." Da fügte ihn der eine zusammen, der andere blies die Seele ein. Sprach der Holzgeschnitzte Peter: „Ach, wie habe ich geschlafen!" — „Wahrlich, du hättest auf ewig geschlafen, wenn wir nicht gewesen wären."

Da machte sich der Holzgeschnitzte Peter auf, und sie gingen heim. Als sie zu Hause anlangten, rief der König die Grafen, Barone, Herzöge, Prinzen, auserlesene Zigeunerburschen zusammen, und sie wählten ihn zum König. Noch bis zum heutigen Tag führt er die Königsherrschaft, wenn er nicht gestorben ist.

Berlin. Elisabet Rona-Sklarek.

Albert Voss †.[1]

Am 19. Juli 1906 verlor der Verein für Volkskunde durch den Tod ein Mitglied, das ihm seit seiner Begründung angehört hat, Herrn Dr. med. Albert Voss, Geheimen Regierungsrat, Direktor der prähistorischen Abteilung des Kgl. Museums für Völkerkunde und der Kgl. Sammlung für deutsche Volkskunde in Berlin. Sein Tod kam vielen überraschend, denn obwohl man wusste, dass seine Gesundheit seit langem erschüttert war, hat er in seiner bescheiden zurückhaltenden Art, die es nicht liebte, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, sein sich mehr und mehr verschlimmerndes Leiden still getragen, bis ein schnelles Ende eintrat. Geboren war er am 24. April 1837 zu Fritzow bei Kammin in Pommern und ging aus der ärztlichen Tätigkeit zur Beschäftigung mit der Prähistorie über. Die vorgeschichtliche Abteilung des Museums für Völkerkunde hat er aus kümmerlichen Anfängen zu ihrer jetzigen Höhe erhoben und nahm sich in seinen letzten Jahren der ihm neu übergebenen Sammlung für deutsche Volkskunde mit regstem Eifer an. Beide durch Hinzufügung einer mittelalterlichen Abteilung zu einem vollen vaterländischen Museum auszubilden, war das letzte Ziel seines Strebens. Im Ausschuss unseres Vereins sass er von Anbeginn und hat uns zu dauerndem Danke durch die Bereitwilligkeit verpflichtet, mit der er Stücke der volkskundlichen Sammlung bei uns zur Schau bringen liess. Die Ausstellung vorgeschichtlicher und anthropologischer Funde Deutschlands zu Berlin 1880 war im wesentlichen sein Werk, wie er denn auch den Katalog dazu verfasste. Mit Stimming zusammen behandelte er 1886 die vorgeschichtlichen Altertümer aus der Mark Brandenburg, verfasste ein höchst nützliches Merkbuch, Altertümer aufzugraben und aufzubewahren, beschrieb die Bronzeschwerter seines Museums, widmete dem vielumstrittenen Silberkessel von Gundestrup eine Monographie, legte ein Verzeichnis der volkskundlichen Sammlungen und Museen an usw. Dass er der Volkskunde jetzt, wo er in der Lage war, sie kräftig zu fördern, so schnell entrissen wurde, erfüllt uns mit nicht geringerer Trauer, als der persönliche Verlust.

Berlin. Max Roediger.

Berichte und Bücheranzeigen.

Bruno Crome, Das Markuskreuz vom Göttinger Leinebusch. Ein Zeugnis und ein Exkurs zur deutschen Heldensage. Mit einer Tafel. Strassburg, Trübner 1906. 49 S. 8°.

Markuskreuz nennt der Verf. dieses Steinkreuz der Göttinger Altertumssammlung, weil er annimmt, dass es bei der Rogation des Markustages als Hagelkreuz gesetzt worden sei. Die lückenhafte Jahreszahl der einen Seite ergänzt er durch eine scharfsinnige Folgerung zu 1260. Ob sich Art und Ausstattung des Kreuzes mit einem Hagelkreuze vereinigen und nicht eher auf ein Grabmal oder ein

1) Vgl. den Nachruf von Lissauer, Zs. f. Ethnol. 38, 761 f. und von Brunner in den Mitteilungen aus dem Verein d. Kgl. Sammlg. f. d. Volkskunde, Bd. 2, 119 f.

Marterl weisen, kann Ref. nicht beurteilen. Den Beitrag zur Heldensage aber soll die Aufschrift der einen Seite liefern, die uns im Lichtbilde vorgeführt wird. Die beiden Kreuzarme zeigen einen Hammer und eine Zange, dazu einen dritten Gegenstand, der ein Fleischermesser oder sonst etwas sein kann, nur gewiss kein Vogelflügel (S. 38), weder ein natürlicher noch ein geschmiedeter! Dazwischen eine Inschrift, die Crome so liest: WILLEHELM · EX · WYLAENDIS. Die Buchstaben X, A, N bezeichnet er selbst als unsicher. In der Tat ist bei dem erstgenannten Zeichen eine Senkrechte zu erkennen, die zu einem Majuskel-X nicht stimmt. Statt des A würde man nach der Tafel ein N oder vielleicht ein defektes R ansetzen; der breite Raum davor führt auf die Vermutung einer Wortgrenze. Unglaubhaft erscheint nach der Abbildung ferner das D an drittletzter Stelle; wenn der letzte Buchstabe wirklich ein (mehr kursives) S ist, kann man den Schluss nur als ... SIS lesen; aber ein zu erwartendes EN geht nicht voraus. Dass die vier letzten Zeichen auffällig nach einem arabischen 1515 aussehen, ist mehreren Betrachtern der Tafel unabhängig aufgestossen.

Aber nehmen wir einmal an, das Original sei weniger verzweifelt und lasse Cromes Lesung zu! Der Verf. begnügt sich nun nicht mit der Annahme, dass die Familie eines gewissen Wilhelm den Namen des sagenberühmten Schmiedes Wieland erhalten hatte und dessen Handwerksgerät als Wappen führte (wie der Wittich der Sage). Nur falsche Vorsicht, die sich nie in das Dunkel wagt, so meint er, könne mit dieser Lösung des Rätsels zufrieden sein. Ihn selbst verlangt nach einem 'befriedigenderen Ausblick', und so schreitet er denn vor zu den Sätzen: Das Kreuz wurde errichtet zur Erinnerung an einen sagenhaften Wilhelm, den man zum Geschlechte Wielands rechnete. Dieser Wilhelm war der Meisterschütze; die Denkmäler des 8.–13. Jahrhunderts überliefern uns nur seinen Beinamen Egil; der wirkliche Eigenname kommt, vom Göttinger Kreuze abgesehen, erst im 15.—16. Jahrhundert an die Oberfläche: im Wilhelm Tell und im William of Cloudesly der englischen Ballade. Der Urner Schütze aber, so glaubt Cr. folgern zu dürfen, drang unter die Heiligen der christlichen Kirche ein (dass man den hl. Wilhelm einfach als Schutzpatron seines profanen Namensvetters ansah, wäre für Cr. vermutlich wieder falsche Vorsicht) — und diese allerdings merkwürdige Erhöhung des Freiheitshelden rührt daher, dass etwas Grösseres hinter ihm steckt, ein göttlicher Held und Helfer der Menschheit, wohlbemerkt im heidnischen Sinne, mit 'mythischem Urgrund'. So muss auch unser Willehelm, da er auf einem kirchlichen Weihekreuz steht, eine heilige, religiöse Bedeutung haben: der mythische Schütze schirmt das arme Menschenvolk vor den Dämonen des Unwetters, der Pest und des schnellen Todes. Cr. steht zuletzt staunend vor seinem eigenen Kinde, dem Urheber der Inschrift, 'diesem seltsamen Manne, der, ein christlicher Priester, mit unerhörtem Grade von Bewusstheit Heidnisches und Christliches in Verbindung bringt ...' (S. 46).

Beim Leser aber wächst das Staunen, wenn er bedenkt, dass dieser Schützengläubige seinem wunderlichen Heiligen die eigenen Abzeichen, den Pfeil und den Bogen, vorenthält, um ihm das Handwerkszeug des Bruders, Hammer und Zange, aufzuhalsen, und dass er ihn, statt schlecht und recht Frater Wylaendi zu sagen, unverständlicherweise ex Wylaendis tituliert. Diese Umstände allein schon schliessen die Deutung auf den Meisterschützen aus. Aber auch der ganzen Beweisführung fehlt das Einvernehmen mit dem Überlieferten. Von dem Sagenhelden Egil wissen wir ja einiges, es weist wahrlich nicht in der Richtung des menschheitlichen Alexikakos. Will man in die germanische Sage den echten Heros der Heilzeit hereinbringen, so wähle man doch lieber einen anderen

Angriffspunkt. Der Verf. hat seltsame Vorstellungen von dem Wesen germanischer Heldendichtung, wenn er in der Umwandlung des Schützen zum vaterländischen Freiheitshelden eine Art Entweihung der hehren Sage erblickt (S. 34). Und bei der Nacherzählung der Wielandgeschichte S. 17f. muss man fragen: Wann hört man endlich auf, die gliederreichen Biographien als die ursprüngliche Sage auszugeben? Mit seinen Beweisstücken kann Cr. eigentümlich umspringen: S. 32 erklärt er: 'So erscheint denn hier der S. Wilhelmus allein als der eigentlıche Schutzpatron der Kirche' — und die von ihm selbst angerufene Quelle hat in dem Passus, den er durch drei Punkte ersetzt, die klaren Worte 'auch St. Petter und Paulo als Patronen diß Gozhuß'! Man darf gewiss Quellenzitate verkürzen, aber das Übergangene sollte man doch lieber gelesen haben.

Es ist vieles an der Schrift auszusetzen und von ihrer Hauptthese nichts zu retten. Und doch erinnert sie an den Most, der am Ende noch guten Wein geben kann. Die kritischen Ausfälle treffen ein paarmal das Ziel, und auf zwei Stellen, die Positives bringen, sei ausdrücklich hingewiesen: S. 14 die Deutung der oberen, wagerechten Gestalt auf dem Egilbilde des englischen Runenkästchens; S. 19 weshalb die Mannen des Níđuđ im Wielandsliede einen einzelnen Ring wegnehmen (besser als die übliche, zuletzt bei Boer Arkiv 23, 128 wiederholte Erklärung). Man hofft, dem Verf. wieder zu begegnen, wenn er sich abgewöhnt hat, den Wunsch als Vater des Gedankens zu legalisieren und moralischen Eifer für ein überzeugungskräftiges Argument zu halten. Die Fachgenossen sind vielleicht nicht ganz so sonnenfeindlich, wie er S. 16 meint; aber bisweilen gilt dem einen als Irrlicht, was der andere für die Sonne nimmt.

Berlin. Andreas Heusler.

H. F. Feilberg, Jul. første bind: Allesjælestiden, hedensk, kristen julefest. København, Det Schubotheske Forlag 1904. 366 S. 8°. — Andet bind: Julemørkets löndom, juletro, juleskik. ebd. 1904. VIII, 395 S. 8°.

Ein umfängliches, gemeinverständlich geschriebenes, aber auf wissenschaftlicher Grundlage ruhendes Werk über die Weihnacht bietet uns der ehrwürdige Verfasser, der auf ein langes, im Dienste der Kirche und der Volkskunde verbrachtes Leben zurückschauen darf. Sein Ziel versinnbildlicht uns das Titelbild, auf dem ein Totengerippe und ein Engel friedlich gesellt erscheinen, als eine Charakteristik des heidnischen Julfestes und der Christigeburtsfeier. Denn während man ehedem im Jul eine Feier der Sonnenwende erblickte, stimmt Feilberg (vgl. oben 12, 368) im ganzen dem Satze Bilfingers zu, dass bei genauer Betrachtung der alten Nachrichten vom germanischen Julfeste nichts Urgermanisches übrig bleibe als der Name Jul; er sucht jedoch den bereits von Mogk in seiner Germanischen Mythologie ausgesprochenen Gedanken, das heidnische Winterfest sei ein Totenfest gewesen, durch eine geschickte Begründung zu stützen.

Die altnordischen Sagas schildern das Julfest als ein mit einer Opferfeier (zu Ehren Freyrs?) verbundenes Trinkgelage, das zur Winterszeit abgehalten ward. Dazu stimmt der Name, der mit altengl. geohhol, lat. ioculus, zusammenhängt und 'Lustigkeit' bedeutet. Die Nachricht, Hakon der Gute habe um 960 das norwegische Julfest aus dem Januar auf die Zeit des christlichen Weihnachtsfestes verlegt, in der Bilfinger (Zeitrechnung der alten Germanen 2, 119) eine wertlose Hypothese Snorris sieht, möchte Feilberg nicht ohne weiteres verwerfen. Spuren eines bei dieser Gelegenheit geübten Sonnenkultes lassen sich in der isländischen Literatur nicht nachweisen; wohl aber gilt hier der lange, dunkle Winter als die-

jenige Zeit, in der die im Dunkel wohnenden Toten, die Elben, Dämonen und Hexen den Menschen in feindlicher Absicht nahen. Und noch leben in den Bräuchen und Sagen der europäischen Völker zahlreiche Spuren eines einst zu dieser Zeit gefeierten Totenfestes fort. Indem Feilberg die Nachrichten über solche den verstorbenen Ahnen gewidmeten Feste bei den Japanern, Chinesen, Indiern, Persern, die griechischen Anthesterien und die römischen Feralien und Parentalien mustert, hebt er als deren besondere Züge hervor die angezündeten Lichter und die Mahlzeit, zu der die Toten eingeladen und von der sie nachher fortgewiesen werden. Eine Anerkennung dieses alten Seelenkultes sieht er in dem ums Jahr 1000 hinter dem Allerheiligentage des 1. November eingerichteten christlichen Allerseelenfeste; auch hier erwartete und bewirtete das Volk die Seelen der Verstorbenen, die nach seiner von der Kirchenlehre durchaus abweichenden Vorstellung in Krötengestalt in der Erde oder in Baume, Berge, Eisklumpen gebannt hausten und nur in dieser Nacht zurückkehren durften. Man meinte, die unheimlichen Gäste mit den Stühlen und dem hingestellten Geschirr klappern zu hören, fürchtete aber, sie durch unzeitige Neugier zu stören und suchte am anderen Tage ihre Fussspuren in der Asche oder im Sande. Vielleicht warb man auch deshalb um die Gunst der Toten, weil man ihnen Macht über das in die Erde gesenkte Saatkorn zuschrieb. Dass sich dann mit der Vorstellung vom Besuche der Toten auch die von anderen dämonischen Wesen und vom wilden Heere verband, ist durchaus begreiflich.

Ausser dieser Untersuchung über das heidnische Julfest, deren Resultat mir recht annehmbar erscheint, gibt uns F. ausführliche Schilderungen über den Verlauf der heutigen Weihnachtsfeier in Skandinavien, die Schulfeier am Thomastage, den Ritt am Stephanstage, die verkleidete Lucia mit der Lichterkrone, die Julkrone, die verschiedenen Speisen, die Fütterung der Haustiere und Vögel, die scherzhaften Verkleidungen, den Julklapp usw., um im 2. Bande auf die in ganz Europa verbreiteten Vorstellungen vom Geisterbesuch in der Heiligen Nacht, von den in den Zwölften eingeholten Orakeln über Glück, Heirat, Wetter und Erntesegen, vom Weihnachtsbaum, der erst um 1820 von Norddeutschland aus nach Dänemark drang, von den Weihnachtsschauspielen, dem Weihnachtsbischof und der Feier des Silvester- und Dreikönigsabends eingehend zu handeln und in einem Schlussabschnitte die Ergebnisse seiner Forschungen übersichtlich zusammenzufassen. In ungemein reichhaltigen Anmerkungen (über 100 Seiten kleinsten Satzes) hat F. seine ausgebreitete Kenntnis der Volksüberlieferungen von ganz Europa aufs neue dokumentiert und für die vergleichende Volkskunde Wertvolles geleistet. Hier und da hätte vielleicht eine knappere Fassung und eine straffere Disposition der Wirkung des Werkes Vorteil gebracht; so halte ich es z. B. nicht für glücklich, dass die Schilderung des heutigen dänischen, norwegischen und schwedischen Julfestes (1, 103—222) dem Abschnitte über die christliche Weihnacht vorangeht. Aber diese Ausstellung mindert nicht die aufrichtige Dankbarkeit, die wir dem verehrten Vf. für dies eingehendste und vielseitigste Werk über das Weihnachtsfest schulden.

Berlin. Johannes Bolte.

Otto Böckel, Psychologie der Volksdichtung. Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig 1906. X und 432 S. 8°. 7 Mk.

Das Werk bildet eine Fortsetzung der Studien, deren Ergebnisse Böckel in der Einleitung zu seinen vor zwei Jahrzehnten erschienenen 'Deutschen Volksliedern aus Oberhessen' niedergelegt hat. Dieser Umstand darf als günstiges Vor-

zeichen gelten, denn mit jener tief eindringenden Abhandlung hat sich der Verfasser ein entschiedenes Verdienst um die Kunde vom Volksliede erworben. Auf den Grundmauern ist ein stattlicher Bau erwachsen, der durch seine Massigkeit wirkt und einen schönen Gesamteindruck hinterlässt, wenn auch manche Einzelausführung bei näherem Betrachten nicht ganz befriedigt. Ohne kräftigen inneren Anteil und starkes künstlerisches Empfinden lässt sich eine solche Arbeit nicht tun: Böckel verfügt über beides, und es fehlt ihm auch die zähe Ausdauer nicht.

In zweiundzwanzig Abschnitten bietet Böckel den Stoff dar. Er spricht zunächst vom Ursprunge des Volksgesanges, dann vom Wesen und der Entstehung des Volksliedes, legt weiter die Zusammenhänge zwischen Volksart und Volksdichtung bloss, beschäftigt sich mit der Sprache der Volksdichtung, mit den Volkssängern, mit der volkstümlichen Frauendichtung, insbesondere den Totenklagen, mit den Stätten des Volksgesanges, seiner Lebensfähigkeit und weiten Verbreitung; er schildert die Wettgesänge, sucht die Wirkung des Volksliedes zu ermitteln, zeigt die optimistische Auffassung der Verhältnisse in der Volksdichtung, verfolgt die Beziehungen zwischen Mensch und Natur und das Gefühlsleben im Volksliede, weist nach, wie der Volksgesang Humor und Spott liebt, behandelt das Verhältnis zwischen Geschichte und Volkslied, gedenkt der Gattungen des Kriegsliedes und des Hochzeitsliedes, stellt das Hinsiechen der Volksdichtung fest und gibt in dem letzten, Ausklang betitelten Teile der Hoffnung Ausdruck, dass dem Volkslied eine neue Blüte beschieden sein möge.

Es war nötig, die Stoffanordnung vorzuführen, weil sie zur Beurteilung des Buches nicht unwesentlich beiträgt. Dass eine allseitige psychologische Würdigung der Volksdichtung in diesen Kapiteln erreicht worden sei, erscheint als ausgeschlossen. Wo bleibt das Kinderlied? Wo sind die Zusammenhänge zwischen Volkslied und Volkssage oder Volksmärchen erörtert? Und da man nicht annehmen darf, dass der Verfasser nach Spinozas Lehre Natur gleich Gott setzt oder diese Gleichsetzung beim einfachen Menschen als selbstverständlich ansieht, so vermisst man einen Abschnitt über das Verhältnis des Menschen zur Gottheit oder allgemeiner: zum Übernatürlichen. Manches dahin Gehörige enthält übrigens der Absatz über den Optimismus. Nirgends wird eingehender über den Stil der Volkslieder gehandelt. Die musikalische Seite des Volksliedes ist kaum berührt, es fehlt auch eine Darlegung über den Volksgesang im Kreislaufe des Jahres. Die Hauptmängel aber liegen an anderen Stellen. Weder auf dem Titelblatte noch im Vorwort, erst auf Seite 1 erwähnt Böckel, dass er die Ausdrücke Volksdichtung, Volksgesang und Volkslied als gleichbedeutend gebraucht. Die beiden letztgenannten mag man als einen Begriff bezeichnend gelten lassen, aber dass zur Volksdichtung viel mehr als das Volkslied gehört, begreift jeder. Wer über die Psychologie des Volksmärchens, der Volkssage, des Volksschauspieles, des Sprichwortes unterrichtet sein will, braucht das Buch nicht aufzuschlagen. Ferner ist klar, dass die Einteilungsgründe, nach denen der Verfasser seinen Stoff zurechtlegt, voneinander sehr abweichen. Schon an den ersten drei Kapiteln ersieht man, dass streng logischer Aufbau nicht Böckels Sache ist. Da wird uns zuerst der Ursprung, dann das Wesen und schliesslich das Entstehen des Volksliedes gezeigt. Der zweite Abschnitt gehört doch an die Spitze, und statt dem Eingangskapitel und der dritten Abteilung hätten die allgemeinen und die besonderen Ursachen des Ursprungs und der weiteren Entwicklung des Volksgesanges erörtert werden müssen. Übrigens soll nicht verkannt werden, dass die zwanglose Art, in der die einzelnen Fragen zur Behandlung kommen, auch ihr Gutes hat und wahrscheinlich zu dem frischen Eindruck des Buches wesentlich beiträgt, nur erwartet man

bei dem engen Zusammenhange zwischen Psychologie und Logik, dass die letztere in einer Psychologie der Volksdichtung sich stärker bemerkbar mache. Sodann wäre eine ausgedehntere Benutzung der philosophischen, namentlich individual- und völkerpsychologischen Literatur nötig gewesen. Zu einer Zeit, wo ein Wundt den grossartigen Gedanken einer Völkerpsychologie zur Ausführung bringt, wird eine solche Forderung gewiss nicht überraschen.

Damit glaube ich meine grundsätzlichen Bedenken deutlich genug bekannt zu haben. Die sehr umfangreiche Belesenheit und die rein sachliche Erörterung des Gegenstandes sind zwei Vorzüge des Buches, die nicht genug gewürdigt werden können. Nirgends kämpft der Verfasser gegen fremde Ansichten. Er entwickelt einfach seine Meinung oder Überzeugung und gesteht auch offen ein, wenn er eine Entscheidung nicht herbeizuführen vermag. Als er die viel erörterte Frage nach dem Begriff des Volksliedes erwähnt, gibt er seine Definition (S. 15): „Volkslied ist der dem Gefühlsleben unmittelbar entsprungene Gesang der Naturvölker, d. h. aller derjenigen Stämme, die der Kultur noch fernstehen und im unmittelbaren Zusammenhange mit der Natur leben.“ Bei dem Worte ‚Kultur' denkt er auch an die Kultur der Neuzeit. Meines Erachtens hat sich Böckel mit seiner Auffassung wichtige Beobachtungsobjekte, die sog. Kunstlieder im Volksmunde, entgehen lassen. Die Psychologie des Volksliedes vermögen wir gerade aus den Umgestaltungen, die sie erfahren, gut zu ergründen. — Ausgezeichnet weiss der Verfasser die Entstehung des Volksliedes aus dem im Affekt ausgestossenen Rufe darzulegen, feinsinnig zeigt er, wie das improvisierte Gebilde zurechtgesungen wird. Überhaupt bietet er eine Fülle von gesicherten Tatsachen und Anregungen. Dass die Darstellung oft skizzenhaft bleibt, ist freilich nicht zu leugnen. — Am auffälligsten vielleicht erweist dies das Kapitel über Volksart und Volksdichtung. Selbst der dürftige Überblick, den ich im Abschnitte 'Die deutschen Landschaften und das Volkslied' meiner 'Volkskundlichen Streifzüge' gegeben habe, hätte einigen Stoff geboten. Eine Geographie des Volksliedes hat für Frankreich Tiersot (Julien) versucht in seiner Histoire de la chanson populaire en France, Paris 1889. Auch im Vorwort zu Tiersots Chansons populaires des Alpes françaises (Grenoble-Moutiers 1903) finden sich ein paar treffliche Bemerkungen. Colson stellt Wallonia 3, 85 bei Gelegenheit der Besprechung von Beauquiers Liedersammlung aus Franche-Comté fest: 'Chose curieuse, les mélodies d'un mouvement vif nous semblent généralement d'un rythme moins précis que chez nous. Les airs gais eux-mêmes vont rarement sans une pointe de mélancolie.' Neuerdings macht Alfred Tobler (Das Volkslied im Appenzellerlande, Zürich 1903, S. 5ff.) volkspsychologische Bemerkungen über den Charakter der Appenzeller Lieder. In dieses Kapitel gehört auch die Frage nach dem Anteil der Mundart am Volksliederschatz. Die Stammes- und Volkspsychologie könnte von einer eingehenderen Behandlung solcher Dinge grossen Nutzen haben. — Recht anschaulich und lehrreich ist der Abschnitt über die Volkssänger. Dass man die Blinden als Schöpfer und Vertreter der Volkslieder jetzt im französischen Volksgesange nicht mehr findet (S. 71), stimmt nicht zu Tiersot, Chansons pop. des Alpes S. 76. Auch Beauquier (Chansons pop. rec. en Franche-Comté, Paris 1894 S. 9) betont die Rolle der Blinden als 'véhicules de la poésie et du chant'.

Zu dem Abschnitte über die Frauen und ihren Anteil am Volksgesang, der am richtigsten mit dem darauffolgenden über die Totenklagen vereinigt worden wäre, ist an die Mitteilung K. H. Prahls (Das deutsche Volkslied 4) 'Das Volkslied a. d. westpreussischen Wasserkante' zu erinnern, dass er aus dem Munde

seines aus Saspe bei Neufahrwasser gebürtigen Dienstmädchens 123 Lieder aufgezeichnet hat ohne die allbekannten. Mit vieler Sorgfalt wird weiter der Sitte der Totenklagen nachgegangen. Dabei weist der Verfasser nach, dass den Männern nur ganz ausnahmsweise die Rolle zufällt, für den Schmerz um den Verstorbenen dichterisch-gesanglichen Ausdruck zu suchen. Das Kapitel gehört zu den besten des Buches. Es ist selbstverständlich ein Leichtes, die Ausführungen zu vervollständigen, und nichts wäre ungerechter, als wenn man hier den Vorwurf der Lückenhaftigkeit erheben wollte. Die Worte Senecas: „Multum adhuc restat operis multumque restabit; nec ulli praecludetur occasio aliquid adhuc adjiciendi' darf auch Boeckel für sich in Anspruch nehmen. So sei denn gleich der Anfang mit Nachträgen und Berichtigungen gemacht. Aus Herders Volksliedern 2, 93 ergibt sich, dass bei den Grönländern die Totenklage der Frauen erst auf die der Männer folgte. Die Tatsache der norwegisch-isländischen drápa als Lobgesang eines Skalden auf einen Verstorbenen lässt doch wohl auf eine volkstümliche Übung bei Männern schliessen (vgl. den Anfang vom 6. Buch der Historia Danica des Saxo Grammaticus). Ein Überrest der in Dialogform gekleideten Totenklage liegt noch im Departement Ille-et-Vilaine vor (Ad. Orain, Folk-Lore de l'Ille-et-Vilaine 2, 292). Dass die italienische Sitte der berufsmässigen Totenklägerinnen auch bei den nach Nordamerika (New York) ausgewanderten Italienern nicht verloren ist, berichtet Karl Knortz (Was ist Volkskunde .....? [3] 117). Am gleichen Orte erwähnt er denselben Brauch bei den Iren in New York. Irrig ist die Auffassung, dass in Sardinien (im Gegensatze zu Korsika) die Rachewut in der Totenklage beinahe völlig fehle. Francesco Poggi, Usi natalizi, nuziali, funebri della Sardegna (1897) widerlegt S. 105 ff. diese Ansicht. Nach ihm sind die prefiche in Sardinien gewöhnlich Mitglieder der Familie. Portugiesische Verhältnisse behandelt M. Abeking, Der Urquell, N. F. 2, 168 ff. Die dialogische Form (Duettform) der Totenklage bei den Rumänen der Bukowina schildert auch Ad. Flachs, Rumän. Hochzeits- und Totengebräuche, Berlin 1899, S. 51. Über die Klage seitens der dazu bestellten Weiber, der Mutter oder Schwiegermutter bei den Armeniern der Bukowina (sie findet hier auf dem Wege zur Kirche oder zum Friedhof statt) schreibt Demeter Dan, Zs. f. österr. Volkskunde 10 (1904), 106. Die Stätten des Volksgesanges weiss der Verfasser sehr gut zu schildern. Dass er für die viel verkannte Spinnstube ein gutes Wort einlegt, soll namentlich hervorgehoben sein. Der Ausdruck 'Spinnehte' (S. 131) ist in Sachsen sicher nicht weit verbreitet, Hutzenstub darf nicht bloss als vogtländisch, sondern als zentral-erzgebirgisch gelten. Bei dieser Gelegenheit hätte auch daran erinnert werden können, dass in einigen Teilen des Obererzgebirges und Vogtlandes die gemeinsame Arbeit im Klöppeln besteht. Die Quelle spielt als Ort, wo der Volksgesang erschallt, auch bei anderen als den S. 151 f. genannten Völkern und Stämmen eine Rolle. — Nicht minderen Reiz bieten die Ausführungen über die Lebensfähigkeit (Dauer, Zähigkeit) des Volksliedes. Einige Altersbestimmungen bei Georges Doncieux, Le romancéro populaire de la France, Paris 1904, hat sich der Verfasser entgehen lassen. Dieses Buch würde auch für den folgenden Abschnitt über die Wanderungen der Lieder Stoff geliefert haben. Nicht erwähnt sind die Mischstücke aus zwei Sprachen. — Beim Kapitel über die Wirkung des Volksgesanges hätten die sprachlichen Gleichungen zwischen Singen und Zaubern in ausgedehnterem Masse berücksichtigt werden dürfen. Gerade hier wird manches nicht zur Sache Gehörige erwähnt. — Dass der Volksdichtung unverwüstlicher Optimismus innewohne, sucht Böckel in einem weiteren Abschnitte zu zeigen. Der Nachweis scheint mir nicht gelungen zu sein. Es ist das Gegenteil richtiger.

Robert Petsch hat zweifellos unsere Kenntnis durch seinen Vortrag über Volksdichtung und volkstümliches Denken (Hessische Blätter für Volkskunde 2) viel besser gefördert. Dem Satz: „Die Volksdichtung kennt kein Niemals!" (S. 207) kommt trotz der grossen Sicherheit, mit der er ausgesprochen wird, keine allgemeine Geltung zu. Übrigens war zu der Umschreibung von 'niemals' noch auf Oskar Weises Aufsatz im 3. Bande der Zs. für hochdeutsche Mundarten aufmerksam zu machen und zum Bilde vom Rosengarten (S. 214) auf die Arbeit von Ed. Jacobs in den Neujahrsblättern, hg. von der hist. Kommission der Provinz Sachsen, 21 hinzuweisen. Über das französische Lied 'Jésus-Christ s'habille en pauvre' (S. 223) ist Doncieux S. 366ff. zu vergleichen. Die Verwendung von Verkleinerungswörtern mit dem Optimismus des Volksliedes in Verbindung zu bringen, wie es S. 231ff. geschieht, dürfte recht gewagt sein. — Ein sehr dankbares Gebiet behandelt der Abschnitt Mensch und Natur, in dem sich reichster Stoff übersichtlich angeordnet findet. Der Liebesgruss durch den Wind kommt beiläufig bemerkt auch im holländischen Indien vor. Bei Bezemer, Volksdichtung aus Indonesien (Haag 1904) ruft ein Jüngling (S. 296): „Ich habe weder Ruhe noch Rast und beauftrage jeden Windhauch, dir zu sagen, wie sehr ich dich liebe." Vermisst wird eine Hindeutung auf den Aufsatz von Eliz. Marriage in Birlinger-Pfaffs Alemannia 26. — Mehrfach berührt sich das Kapitel über das Gefühlsleben im Volksliede mit schon früher Erörtertem. Der S. 278 herausgehobene Vierzeiler

> I hab allweil g'mant, Und hiaz hab is datragn.
> I tragats gar nia, Aber fragt mi nit wia.

ist doch wohl ein Stück Heinrich Heine im Volksmunde. Zum Steigerungsmotiv (S. 290) wäre z. B. auf A. Wirth, Typische Züge in der schottisch-englischen Volksballade Teil 1 (Progr. Realgymnasium Bernburg 1903) S. 5 und S. 16ff., Talvj, Volkslieder der Serben 1 (Halle 1825), 65f. und Holger Pedersen, Zur albanes. Volkskunde, Kopenhagen 1898, S. 123 hinzuweisen. — Am breitesten angelegt hat der Verfasser den Abschnitt über Humor und Spott. Dass alles hier Gesagte am rechten Platze sei, lässt sich nicht behaupten. So bleibt es unklar, was der Satz (S. 316): „Das Volkslied hat schon lange vor Schiller gewusst, dass in der kleinsten Hütte die Liebe Raum hat" in dem Kapitel soll. Wenn der Müller im ganzen ungünstige Beurteilung erfährt (S. 336), so wird er doch im französischen Volkslied (nach Morf in Herrigs Archiv 111, 145) als Geliebter sehr begehrt. — Entschieden zu weit geht die Schlussbemerkung im Kapitel über Geschichte und Volksdichtung: „Das Volkslied ist als Geschichtsquelle unbrauchbar; es besteht weder geschichtlicher Sinn noch das Bedürfnis danach, geschichtliche Ereignisse im Volksliede festzuhalten. Es ist deshalb auch unmöglich, von einer Gattung geschichtlicher Volkslieder zu reden." Ich berufe mich auf meine Volkskundlichen Streifzüge S. 134. Um nur ein paar Beispiele zu nennen, das von Böckel an anderer Stelle angeführte Fluchtlied „Mit Mann und Ross und Wagen" darf doch fast den Wert einer Geschichtsquelle beanspruchen. Oder wie stellt sich der Verfasser zu dem französischen Sang von der Gefangenschaft des Königs Franz (Doncieux S. 53)? S. 354 fragt er sich, ob das Andenken an den Seeräuber Störtebeker in der Volkssage erloschen sei. Nein, wie A. Haas, Rügensche Sagen und Märchen^2 (Stettin 1903) 190 und Sagen und Erzählungen von den Inseln Usedom und Wollin (Stettin 1904) 194 zeigen. — Mit den Abschnitten über das Kriegslied und das Hochzeitslied beschliesst Böckel seine Einzelausführungen. Im ersteren liesse sich wieder eine bessere Anordnung denken. Das Gebotene ist sehr reichhaltig. Munjoie tritt als französischer Schlachtruf schon im Rolandslied auf, nicht erst bei Simon von Montfort

(S. 361). — Wie der Verfasser angesichts des grossten Teils der Hochzeitslieder seine Meinung vom Optimismus der Volksdichtung aufrecht erhalten kann, ist schwer verständlich. Mit Recht betont Paul Fink (Das Weib im französ. Volkslıede. Berlin 1904, S. 69) die durchaus pessimistische Auffassung der Ehe in fast allen Volksliedern Frankreichs. Auch sonst überwiegt jedenfalls die Schilderung des Hässlichen, das die Frau im Ehestand erwartet, bedeutend.

Das meiste, was die beiden letzten zusammenfassenden Kapitel enthalten, verdient volle Zustimmung. Dass es Böckel mit seiner Sorge um die Erhaltung des schönen Volksgesanges tief ernst ist, gibt er in treffenden, oft zu Herzen gehenden Worten zu erkennen. Voll reifer nationalökonomischer Einsicht weiss er hier wie auch sonst in dem Buche die nahen Beziehungen zwischen Volksdichtung und Volkswohlfahrt zu schildern. Ob er mit seiner Hoffnung auf erneute Pflege des Volksliedes recht behalten wird? Das grosse Unternehmen der Sammlung aller Volkslieder in Österreich war übrigens bereits 1902 in die Wege geleitet, noch ehe der deutsche Kaiser eine ähnliche Anregung gab. Nach welcher Richtung hin sich die Wiederbelebung des Volksgesanges bewegen wird, ist mir seit dem Sommer dieses Jahres nicht mehr zweifelhaft. Da habe ich beobachtet, wie die ansprechenden Lieder des wackeren Sängerdichters Anton Günther (Gottesgab am Fichtel- und Keilberge) überall im Erzgebirge heimisch geworden sind. Hunderte, ja Tausende von Gebirgswanderern tragen sie hinaus, und schon hört man sie auch in der sächsischen Schweiz. Leid und Freud' des Gebirgsbewohners drücken sie sinnig aus, Vaterlandsliebe und Heimatsliebe wecken sie. Vertraut mit Hunderten von fremden Liedern hat Anton Günther seine eigenen geschaffen und alte Dinge in neue Form gekleidet. Für Sachsen wenigstens, soweit überhaupt noch Platz für das Lied übrig ist, und für das nördliche Deutschböhmen ist er der Volksdichter und -sänger geworden. — Das Buch über die Psychologie der Volksdichtung musste in manchen Punkten zur Kritik herausfordern. Der Stoff, der zu behandeln war, ist riesengross und schwer übersehbar. Darum finden sich zuweilen Wiederholungen, selbst Widersprüche. Wenn auch die Anordnung nicht immer genügt, die Einzelurteile sind fast sämtlich Ergebnisse eifrigsten Nachforschens und demnach zuverlässig. So hat das aus Begeisterung und treuer Sorgfalt hervorgegangene Werk als eine wertvolle Gabe zu gelten Möchte es auch nichtgelehrte Kreise für das Volkslied gewinnen!

Dresden. Karl Reuschel.

Paul Sébillot, Le folk-lore de France. tome troisieme: La faune et la flore. Paris. E. Guilmoto 1906. 2. 541 S. 18 Fres.

Mit besonderem Vergnügen begrüssen wir den dritten Band von Sébillots erstaunlich reichhaltigem Werk (vgl. oben 15, 362. 16, 118), welcher die französischen Volksmeinungen zusammenstellt, die sich auf die Tier- und Pflanzenwelt beziehen. Der verdiente Forscher konnte sich hierbei auf die grossen Sammelwerke von E. Rolland (Faune populaire de la France, 6 Bände; Flore populaire, 5 Bände) und A. de Gubernatis (Mythologie zoologique; Mythologie des plantes) stützen; doch weicht er von ihrer Methode insofern ab, als er auf mythologische Spekulationen verzichtet und nicht jedes Tier und jede Pflanze für sich behandelt, sondern grössere Gruppen bildet, in denen die ähnlichen abergläubischen Vorstellungen und Sagen übersichtlich zusammengefasst werden: wilde und zahme Säugetiere, wilde und zahme Vögel, Reptilien, Insekten, Fische, Bäume, kleinere

Pflanzen. Er bespricht jedesmal zuerst die dualistischen Schöpfungssagen, die den Teufel als ungeschickten oder boshaften Nachahmer Gottes nach dem Menschen einen Affen, nach dem Schaf den Wolf, nach dem Adler die Eule, nach der Biene die Wespe, nach dem Aal die Schlange, nach dem Weizen den Buchweizen erschaffen lassen, die verschiedenen Beziehungen zum Menschen, der aus dem Angang der Tiere, aus den Blättern der Pflanzen Vorzeichen kommender Ereignisse herausliest oder dämonische Wesen in ihnen vermutet, ferner die Verwendung zur Zauberei und Heilkunde, das Vorkommen in Gebräuchen und Spielen, in Sagen und Märchen u. a. Dagegen treten die Namen und Sprichwörter, die bei Rolland eine grosse Rolle spielen, verhältnismässig zurück. Die wohldurchdachte Anordnung und die knappe, sachliche Darstellung haben es ermöglicht, einen gewaltigen Stoff auf engem Raume zu vereinigen; neben systematischen Umfragen, die nicht immer erfolgreich waren (S. 217), hat Sébillot auch die Literatur früherer Jahrhunderte, z. B. die Contes de fées und Restif de la Bretonne, zur Ergänzung der volkskundlichen Werke herangezogen. — Um einen Begriff von der Vielseitigkeit des Inhalts zu geben, greife ich aufs Geratewohl einige Einzelheiten heraus: Taufnamen der Tiere (S. 19. 97. 152. 179), Heilige der Haustiere (107), Wolf hingerichtet (27), Kröten gemartert (280), Segen wider Wolf und Schlangen (33. 277), für Pferde und Bienen (110. 133. 317 f.), Psalmen zur Beschwörung rezitiert (87. 107. 277 f. 310), Anreden an zauberkräftige Kräuter (494), Seele als Maus oder Kröte (58. 266. 281), Tiere und Bäume als Abbilder des Jenseits (151. 211. 429), Hufeisen (125), Wünschelrute (399), Übertragung von Krankheiten auf Pflanzen (412. 497), Durchkriechen (417), benagelte Bäume (425), Saat- und Erntebräuche, Gruss beim Säen (459), Beschütten des Brautpaares (401. 510), Johannisnacht (105. 175), Maibaum (402. 525), Gänsegreifen (246), Kinderspiele (326. 407. 520), Blumensprache (403. 517) usw. Der Brauch des Vielliebchenessens heisst französisch Philippine (411). Die Kartoffelkrankheit von 1845 schrieben (nach S. 461) die Wallonen der Einführung der Polka zu; denn dieser Tanz sei bei Christi Verurteilung von den Juden getanzt worden. Lebhaft wünschen wir dem Verfasser zur Fortsetzung des trefflichen Werkes weitere Rüstigkeit und Ausdauer.

J. B.

R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig, Teubner 1906. 172 S. 8°. 5 Mk.

Im achten Bande des Archivs für Religionswissenschaft[1]) hatte Reitzenstein einleuchtend gezeigt, dass der sog. 'Hymnus der Seele' der Thomasakten in Wahrheit ein heidnischer Mythus, eine Unterweltsfahrt, ist. Die Erweiterung dieser Untersuchungen hat zu dem vorliegenden Buche geführt, welches unternimmt, die hellenistische Wundererzählung in ihrer Entwicklung zu verfolgen und ihren Einfluss auf die frühchristliche Literatur nachzuweisen. Jene Literaturgattung benennt der Verfasser Aretalogie (ursprünglich Preis der Wundertaten eines Gottes, später Wundererzählung überhaupt) und bezieht in deren Bereich heidnische Erzählungen (Satire, Roman, Philosophen- und historische Viten), sowie altchristliche Wundergeschichten (Evangelien, Apostelakten, Mönchserzählungen). In einem zweiten Hauptteil werden zwei hervorragende Beispiele solcher Aretalogien, der Hymnus der Seele und das Hochzeitslied aus den Thomasakten, ausführlicher be-

1) S. 167 ff., mit geringen Veränderungen wieder abgedruckt in dem neuen Buche S. 103—122.

handelt und der Zusammenhang zwischen heidnischer und christlicher Wundererzählung, ihre Abhängigkeit von ägyptischer Literatur dargelegt.

Bei den bekannten Vorzügen des Verfassers, seiner ausserordentlichen Belesenheit, Kombinationsgabe und frischen Energie in der Bewältigung neu auftauchender literaturgeschichtlicher Probleme, wie sie die noch immer zuströmende Fülle der Papyri aus den ägyptischen Gräbern bringt, ist es selbstverständlich, dass auch diese Schrift reich ist an einleuchtenden Beobachtungen und anregenden Gedanken, und es darf dem Buche nachgesagt werden, dass es, als Ganzes, einen entschiedenen Fortschritt der Wissenschaft bedeutet und niemand es ohne lebhaften Dank aus der Hand legen wird. Dennoch soll nicht verhehlt werden, dass auch viele Aufstellungen des Verfassers sowie seine oft zu rasche Schlussfolgerung zu starkem Widerspruch herausfordern.

Schon die Hauptsache, auf die es dem Verfasser vor allem ankam, ist als misslungen zu bezeichnen: der Beweis, dass jene zahlreichen, von ihm herangezogenen Literaturerzeugnisse Aretalogien geheissen haben und eine eigene Literaturgattung darstellen, ist ganz und gar nicht erbracht. Aus den S. 8f. zusammengestellten Belegen für das Wort *ἀρεταλογία* und Verwandtes[1]) geht mir vielmehr mit Gewissheit hervor, dass das Wort niemals geschriebene Erzählung bedeutet, also im eigentlichen Sinne Literatur, sondern immer nur mündliche Äusserungen (auch das Philodemzitat ist nicht anders aufzufassen). Dem entspricht auf der anderen Seite, dass unter all den zahlreichen Literaturwerken, denen R. allzu bereitwillig den neuen Namen anhängt, es auch kein einziges gibt, das nachweislich irgendwo als *ἀρεταλογία* bezeichnet worden wäre. Es ist ja auch nicht abzusehen, warum die Lebensbeschreibung eines Heiligen oder eines Philosophen (wie Apollonios von Tyana) aus einem abergläubischen Zeitalter, die ja erklärlicherweise mit Wundergeschichten durchsetzt sein muss, wegen dieser Zutaten aufhören sollte, eine Biographie (z. T. allerdings in enger Berührung mit dem Roman) zu sein und eine neue Gattung bilden müsste. Dasselbe gilt von der ernsten und parodistischen Satire[2]), dem Roman und den anderen Gattungen, die der Verf. ohne jeden Beweis für das einzelne als Aretalogien in Anspruch nimmt. Ich vermute übrigens, dass neben der ursprünglichen technischen (religiösen) Bedeutung von Aretalogos (Priester, der die Wundertaten seines Gottes auslegt oder verkündet), die dann schliesslich abgeschwächt wurde zu Fabulist, Lügner, Schwätzer, sich mit der Zeit eine zweite technische Bedeutung entwickelt habe: berufsmässiger Märchenerzähler, wie man sie ja noch heute in orientalischen Ländern (Tunis) findet, wofür manche Stellen (wie Sueton, Div. Aug. 74) zu sprechen scheinen (vgl. die Äusserungen von R. selbst, S. 8. 17. 19, 2). In diesem Sinne würde ich auch Lucians Wahre Geschichten, die erste wirkliche Münchhausiade, als eine Aretalogie auffassen, d. h. eigentlich nicht das rhetorisch aufgeputzte, parodistisch übertreibende Schriftwerk, sondern die mündliche Volkserzählung, aus der Lucian ohne Zweifel geschöpft hat.

Statt aber Einzelheiten zu kritisieren, welche mir anfechtbar vorkommen, erscheint es zweckmässiger, einige Stellen von besonderem volkskundlichen Interesse hervorzuheben oder durch kleine Nachträge dem Dank für das Gelesene Ausdruck zu geben.

1) Sie sind auch gesammelt und zutreffender gewürdigt von Crusius in dem Artikel Aretalogoi bei Pauly-Wissowa, Realencycl. II, 1 Sp. 670f.

2) Dass neben der Satire I 8 des Horaz auch Sat. I 1, 1ff. und 15ff. Aretalogien sein sollen (S. 25f.), wird schwerlich vielen Beifall finden.

Zu den S. 5f. (im Anschluss an Radermacher Rhein. Mus. 1905, 315f.) behandelten Geschichten von Schlangenbeschwörungen möchte ich erinnern an Kreutzwald, Ehstnische Märchen S. 26ff. (Schlangenkönig mit Krone im Schlangenhaufen), ferner an die von R. selbst S. 115 angezogene ägyptische Zaubergeschichte, bei Maspero, Contes pop. de l'Égypte anc.[3] p. 112, jetzt auch bei Wiedemann, Altägyptische Sagen und Märchen S. 127f. (Der Volksmund, Bd. 6, Leipzig 1906). — S. 5, 3: Zu der durch Goethe bekannten Geschichte vom Zauberlehrling aus Lucian, Philopseudes c. 35f. lässt sich Aelian, nat. anim. IX 33 als Parallele stellen. — Die burleske Fiktion Lucians (S. 21) im Icaromenipp c. 15, dass Menipp zum Monde emporgeführt wird, von dort in das Innere der Häuser blickt und sieht, was darin für Schandtaten getrieben werden, mag das Vorbild abgegeben haben für die Einkleidung neuerer Romanerzählungen, wie Lesages Hinkender Teufel (mit Anlehnung an den Spanier Guevara) und Dickens Weihnachtsabend.

S. 32, 2 werden mit Unrecht in einem Passus eines ägyptischen Märchens (Märchen von den zwei Brüdern, jetzt Wiedemann S. 73f.) Seelenwanderungsvorstellungen pythagoreischen Charakters angenommen und die Fortpflanzung des ägyptischen Märchens bis in die neuere Zeit behauptet. Das Motiv, dass die treulose Frau die Tötung des Stieres erbittet, worin ihr Gatte verzaubert ist, dass aus zwei Blutstropfen des Getöteten zwei Perseabäume erwachsen usw., ist ein ganz geläufiges Märchenmotiv; ich führe nur an: v. Hahn, Griech. M. I S. 272 (vgl. I 70. 163. 166). Schmidt, Griech. M. S. 74. Kúnos, Türk. Volksm. S. 208. Maspero, Contes p. XVII. Ob diese Züge volkstümlicher Überlieferung und ähnliche, wie Verwandlungssagen (griech. Metamorphosen; Dähnhardt, Naturgeschichtl. Volksmärchen), Verwandlung des Getöteten in einen Vogel (z. B. Grimm, KHM. 47 (Machandelbaum), womit wir in das umfangreiche Kapitel von den Seelentieren kämen), in ihrem letzten Grunde nicht doch auf eine Art von primitiven, dem Menschengeiste angeborenen Seelenwanderungsvorstellungen zurückgehen (Bertholet, Seelenwanderung, Religionsgeschichtl. Volksbücher III 2, S. 20ff.), kann man hier auf sich beruhen lassen. Jedenfalls sind dem Märchenerzähler solche weiten Perspektiven von einem Kreislauf der Lebewesen unbekannt und unbewusst. — Überhaupt legt der Verf. gar zu gern einfachen märchenartigen Zügen einen tieferen mystischen Sinn bei. So werden die ein Zauberbuch einschliessenden sieben Kisten von wertvollem, aber verschiedenartigem Material in einem anderen ägyptischen Märchen (Wiedemann S. 125. 128) S. 115f. bezogen auf die „sieben Himmelstore und Himmelsräume, aus deren Innerstem der Prophet seine Weisheit holt". Ich kann darin nichts anderes finden, als etwa was Schwartz, Sagen der Mark S. 29 erzählt: Bestattung eines Riesenkönigs in goldenem, silbernem und eisernem Sarge (vgl. Schwartz S. 152 und 173 und etwa noch den Glassarg Schneewittchens). In gewisser Hinsicht lässt sich auch hierher beziehen das bekannte Märchenmotiv der „Seele des Riesen", welche z. B. in einem Ei in einer Ente in einem Widder unter einem Stein unter der Schwelle verborgen ist.[1])

Sehr merkwürdig ist die Verwandtschaft der S. 66 erzählten Geschichte von dem Asketen Sarapion (aus der Historia Lausiaca)[2]) mit den oben 16, 133—138 von Zachariae mitgeteilten salomonischen Urteilen aus Indien. Der auf seine

1) Auch „der Mann ohne Herz" (Bechstein, Märchenbuch S. 81) oder „das verborgene Leben" (Simson, Meleager). Vgl. R. Köhler, Kl. Schr. 1, 158ff. (57. 348. 404). v. Hahn, Griech. M. [illegible] n. 64 [illegible]. Radermacher, Das Jenseits im Mythus der Hellenen S. 141ff. Kúnos, Türk. M. n. 17. 22. 41. Afanassjew, Russ. M. n. 34. 35.

2) [illegible] Berliner Philol. Wochenschrift 1906, 678f.

Heiligkeit eifersüchtige Sarapion stellt in Rom eine ihm als besonders tugendhaft gerühmte Asketin auf die Probe, indem er sie sich nackt ausziehen und so, die Kleider auf der Schulter, hinter ihm her durch die Stadt ziehen heisst. Ihre Schamhaftigkeit weist das als unmöglich zurück, worauf er sich als überlegen erklärt, da er der Welt mehr abgestorben sei. Das Urteil R.s über diese Geschichte muss danach modifiziert werden. — Der hübsche Zug von dem weiberfeindlichen ländlichen 'Herakles' Agathion (S. 71), aus einem Briefe des Herodes Atticus (bei Philostrat, Vitae Sophist. II p. 62 Kays.), welcher ihm angebotene Milch mit den Worten zurückweist: „Die Milch ist nicht rein, denn eine Frauenhand fasst mich an", worauf angestellte Nachforschungen die Richtigkeit seiner Empfindung erweisen, reiht diese Figur unter die 'scharfsinnigen Leute' des Märchens, die ja auch schon bei den Griechen begegnen.[1] — Die S. 75f. aus der Historia Lausiaca mitgeteilte Geschichte vom „Aschenbrödel im Nonnenkloster" hat in Wahrheit nichts mit dem Aschenbrödel des Märchens zu tun, sondern gehört in die erste Gruppe der von Simrock, Der gute Gerhard und die dankbaren Toten gesammelten Erzählungen (S. 21 aus Herders Legenden = R. Köhler, Kl. Schr. 2, 392 und oben 11, 465].

Den für die Volkskunde wichtigsten Abschnitt des Buches bilden die Darlegungen über den „Hymnus der Seele" aus den Thomasakten, der S. 107f. nach einer syrischen Fassung mitgeteilt wird. Ein Prinz wird von seinen Eltern weit nach dem Westen, nach Ägypten geschickt, um eine Perle zu gewinnen, die eine Schlange im Meere hütet. Unterwegs wird er von den Ägyptern überlistet und durch eine Speise in tiefen Schlaf[2]) versenkt. Man bemerkt dies zu Hause und sendet einen geflügelten Brief, der den Jüngling aufweckt, worauf dieser (wie Jason) die Schlange durch Zauber einschläfert, die Perle gewinnt und nach Haus bringt, nachdem er ein herrliches Prunkgewand angelegt, dessen Bedeutung absolut unklar bleibt (irrig die Erklärung S. 119). Es ist ein Verdienst R.s, diesen Hymnus, der in seiner Umgebung, der Geschichte des Apostels Thomas, als Zauberhymnus aufgefasst und auf Christus bezogen wird, als weltliche Wundererzählung erkannt zu haben. Es ist eine jener zahlreichen Volkserzählungen, welche, in verschiedener Gestalt als Märchen oder Sagen auftretend, im Grunde eine Fahrt in die Unterwelt zur Erlangung eines Kleinods (goldenes Vliess, goldene Äpfel, goldene Haare, Rinder, Wasser des Lebens usf.), oft unter Bedrängung durch Dämonen, schildern und ursprünglich gewiss mythische Bedeutung haben. Ich verweise nur auf die Märchen Grimm n. 29, 57 und 97[3]) und die Sagen von

1) Rohde, Griech. Rom.² S. 588f., bes. 589, 3. Dazu noch zu stellen Herodot I 171. (Lucian, Jupiter confut. 14, Bis accus. 1). Vgl. ferner: Die sieben weisen Meister Cap. 4. Cento novelle ant. n. 3. Hamlet, bei Simrock, Quellen des Shakespeare 1, 112f., dazu 131f. v. d. Leyen, Indische Märchen S. 65. 149. Preindlsberger-Mrazović, Bosnische Volksm. S. 68ff. Dunlop-Liebrecht S. 212 u. 487 Anm. 282. Oesterley, Baital Pachisi S. 162ff. u. 212ff. Heisenberg, Verhandl. der 47. Philologen-Vers. zu Halle 1904, S. 66. Endlich, um der Kunstmärchen nicht zu vergessen, Hauffs Geschichte von Abner, dem Juden, der nichts gesehen hat. [Wetzel, Die Reise der Söhne Giaffers ed. Fischer u. Bolte 1896 S. 198f.]

2) Wie Psyche auf ihrer Unterweltsfahrt, und der tyrische Herakles (Hahn, Griech. M. 1, 33).

3) Besonders schön n. 29 „Der Teufel mit den drei goldenen Haaren". Vgl. die Anmerkungen 3, 56f. und R. Köhler, Kl. Schr. 1, 402. 466. Zu dem zweiten Teil des Märchens, auf den es uns hier allein ankommt — der erste enthält das Kyros-Romulus Motiv — notiere ich noch: Hahn, Griech. M. 26 vgl. 1, 60 n. 40). Gonzenbach, Sicil. M. 64 (vgl. 2, 241f.). Chalatianz, Armen. M. 5. Schreck, Finn. M. 16. Usener,

Iason, Theseus, Herakles (Hesperiden, Geryones, Alkestis), Gilgamesch, Thors Fahrt nach Hymirs Kessel u. a. Man kann daher als möglich zugeben, dass der in Form einer Erzählung auftretende ägyptische Wundzauber[1], welchen R. S. 104 f. aus einem demotischen Papyrus mitteilt: Errettung des auf einer Fahrt von den Feinden getöteten Horus durch seine Mutter Isis vermittels eines zauberkräftigen Gegenstandes (Herz?), letzten Endes auch eine Unterweltswanderung gewesen sein mag; aber weiter darf man nicht gehen. R.s Bemühungen, diese beiden Geschichten (den griech. Hymnus und den ägypt. Zaubersegen) und gar das Fragment eines manichäischen Liedes (S. 111), das mit der Sache absolut nichts zu tun hat und nur übereinstimmt in den formelhaften Anfangsworten, einander anzugleichen, durch ihre Kombinierung eine einheitliche Fassung zu gewinnen und die ägyptische als die originale hinzustellen, sind völlig verfehlt. Daran ändern auch nichts die mannigfachen interessanten und an sich nützlichen Parallelen aus den ägyptischen Totenbüchern. Übrigens einen vollen Sinn in die lückenhafte und nicht ganz verständliche Horusgeschichte hineinzubringen, wird wohl niemals gelingen. Denn als Zauberspruch konnte schwerlich eine Geschichte dienen, die für jedermann verständlich war. Viel wäre vielleicht, vermute ich, für diese Geschichte zu gewinnen aus dem merkwürdig verwandten ägyptischen Zaubersegen bei Erman u. Krebs, Aus den Papyrus der Kgl. Museen S. 257 f.

In der Beurteilung dagegen des in den Thomasakten von dem Apostel bei der Hochzeit einer Königstochter gesungenen Hochzeitsliedes und des darauf folgenden Vorganges wird man R. (S. 134 ff.) zustimmen müssen. Thomas wird nach seiner Beglaubigung durch eine Wundertat von dem König in das Brautgemach geführt, um durch sein Gebet Christus herabzuziehen. Dieser erscheint, predigt den Vermählten Enthaltsamkeit, und die Braut erklärt sich am folgenden Morgen als in einer höheren Ehe Gott vermählt. Auch darin wird R. recht haben, dass die dieser Erzählung zugrunde liegende Anschauung, Gott und Mensch müssten zusammenwirken bei der Zeugung eines künftigen Königs, auf die bekannten Vorstellungen der Ägypter von dem König als Sohn des Gottes zurückgehen. Er erinnert treffend an die Rolle des Ägypters Nectanebus in der Sage von der Geburt Alexanders des Grossen (Zacher, Pseudokallisthenes S. 111). Ähnliche Vorstellungen begegnen aber auch sonst bei den Griechen: s. Marx, Griech. Märchen von dankbaren Tieren S. 122. Die interessanten, S. 141, 1 gesammelten Erzählungen von lüsternen Priestern, die unter der Maske eines Gottes Zugang finden zu leichtgläubigen Frauen, und denen ich noch den 10. Brief des Aeschines (erzählt aus Ilion, Magnesia und Epidamnus) hinzufügen möchte, bringen mich auf die Vermutung, dass der Kern der bekannten Novelle des Boccaccio IV n. 2 (hierzu Landau, Quellen des Dek. S. 295 f., der schon richtig Nectanebus heranzieht, und Lovatelli, Röm. Essays S. 195), Masuccio I 2, Cent nouv. nouv. 14 schon antik ist, also wahrscheinlich eine griechische (milesische?) Novelle war.

Charlottenburg. Hans Lucas.

Rhein. Mus. 1904, 185 ff. Singer, Schweizer M. 1, 59. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen S. 78 ff. Ferner, etwas anders: Kreutzwald, Ehstnische M. 14.

1) Bekanntlich haben Zaubersprüche oft die Form von Erzählungen, wie die bekannten Merseburger Formeln, die Sprüche bei Grimm, DM.[4], Anhang p. CXXVI ff. u. XXI. XVIII. XLVII, und die ägyptischen bei Erman u. Krebs, Aus den Papyrus der Kgl. Museen zu Berlin S. 257 ff.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 26. Oktober 1906. Der Vorsitzende widmete dem am 19. Juli d. J. verstorbenen Mitgliede, Herrn Geheimrat Dr. Alb. Voss, einen warmen Nachruf. Darauf legte Herr Stadtverordneter H. Sökeland einige für die Kgl. Sammlung für Volkskunde erworbene Gegenstände aus Schlesien und Thüringen vor, darunter einen Spinnwirtel aus Glasmosaik, Frauenhauben, einen bemalten Schellenbogen und ein zu Taschenspielerkünsten benutztes Messer. Über die Steine von Rietz und den Schwurstein von Müschen sprach Herr Hermann Maurer. Ein näheres Eingehen auf den Inhalt des gehaltvollen Vortrages ist an dieser Stelle nicht möglich, da der ganze Vortrag demnächst an anderem Orte gedruckt werden soll. Herr Dr. Eduard Hahn erstattete Bericht über den Anthropologenkongress in Görlitz. Die zahlreichen Photographien, mit denen der Herr Redner seine Darstellungen veranschaulichte, wurden der Kgl. Sammlung für Vkd. überwiesen.

Freitag, den 23. November 1906. Der Vorsitzende berichtete über die seitens des Vorstandes und Ausschusses getroffenen Vorbereitungen zur Tagung des Verbandes deutscher volkskundlicher Vereine, die zu Pfingsten 1907 in Berlin stattfinden soll und schilderte näher die volkskundliche Abteilung der jüngsten Dresdener Kunstgewerbeausstellung. — Herr Oberlehrer Dr. E. Samter legte eine Reihe trefflicher Photographien aus dem Engadiner Museum zu Ponteresina vor. Fräulein Elisabeth Lemke hielt einen Vortrag über das menschliche Haupthaar. Sie besprach die Volksmeinungen über Farbe und Art des Haares, die Haartrachten des Altertums, Mittelalters und der neueren Zeit und den Haarersatz der höheren Stände, für den die in Europa wie in China und Japan unter dem niederen Volke herumziehenden Händler sorgen müssen. In Frankreich hat z. B. die Vertreibung der geistlichen Orden Einfluss auf den Haarmarkt ausgeübt. Den Beschluss machte eine Musterung des an die Haare sich knüpfenden Zauberwesens und der noch vor 50 Jahren beliebten, aus Haaren hergestellten Zierrate. In der darauf folgenden Besprechung vertrat Herr Prof. Dr. Schulze-Veltrup die Ansicht, dass die Redensart „Haare auf den Zähnen haben" mit haaren = schärfen, dengeln zusammenhänge. Endlich sprach Herr Dr. H. Michel über Volksetymologie, deren Begriff vor etwa 50 Jahren durch den kürzlich verstorbenen Ernst Förstemann in die Wissenschaft eingeführt worden ist. Wir verfügen über ein ansehnliches Material von Wörtern, die durch Volksetymologie entstanden sind oder doch entstanden sein können; aber es fehlt an einer Systematik, die die typischen Faktoren erkennen lässt. Nicht kulturgeschichtliche Prinzipien dürfen hier massgebend sein, wie in dem bekannten und als Stoffsammlung sehr schätzbaren Buche von Andresen; vielmehr müssen der psychische Vorgang bei der Volksetymologie und sein Ergebnis, die neue Wortform, die Hauptkriterien liefern. Der Vortragende teilte demzufolge alle Volksetymologien in fünf Klassen ein und erläuterte die theoretische Umschreibung jeweils durch praktische Beispiele. Er sah in der Volksetymologie weit mehr als „eine drollige Phantasiegestalt, die sich an die Schleppe der prosaischen Wissenschaft hängt", wie sie neuerdings Rudolf Thurneysen in seiner sonst ganz vortrefflichen Rede 'Die Etymologie' (Freiburg 1905, S. 32 f.) genannt hat. Nicht

nur manche Wortbildung, sondern auch manche Sagenbildung haben wir der Volksetymologie zu verdanken.

Freitag, den 28. Dezember 1906. Herr Dr. K. Brunner legte aus der Kgl. Sammlung für Volkskunde einen Pfahl aus einer Baumschule zu Lübeck vor, auf dem in eigenartiger Zifferschrift die Zahl der Bäume eines bestimmten Feldes eingekerbt war, ferner eine von dem Kgl. Konservator Herrn Ed. Krause geschenkte kleine tönerne Kochmaschine in Form eines Kanonenofens, wie sie in Barmen die Kinder als Spielzeug zu Weihnachten erhalten, und zwei ebendaher stammende Teigpuppen mit Tonpfeifen (Klaskerle). — Herr Dr. E. Hahn zeigte einige Gebäckformen, die seit 1550 in der Familie v. Bezold im Gebrauch sind, uud Herr Stadtverordneter H. Sökeland besprach eine aus München stammende hölzerne Marienstatuette, welche die Himmelskönigin mit schwarzer Hautfarbe darstellt. Solche schwarzen Marienbilder existieren z. B. auch in Czenstochau, Moskau, Kasan, Prag, in Köln, Würzburg, Regensburg, Altötting, Einsiedeln, und man erzählt zur Erklärung bisweilen, dass das Bild aus einem Kirchenbrande unversehrt, aber geschwärzt hervorgegangen sei oder dass damit eine Anspielung auf das Hohelied 1, 4: „Nigra sum, sed formosa" beabsichtigt sei, während der Pariser Gelehrte Pommerol (1901) die schwarze Färbung aus dem heidnischen Kulte der Magna mater oder der Isis ableiten will. Der Vortragende dagegen suchte diese Eigentümlichkeit auf die byzantinische Malerei zurückzuführen; da nach dem von Didron herausgegebenen Malerbuche vom Berge Athos die Gestalten der Heiligen zuerst rot umrissen und dann mehrmals schwarz unterlegt wurden, bevor die Fleischfarbe darüber aufgetragen wurde, so konnte die letztere oder der Firnis später leicht nachdunkeln und so eine Erinnerung an jene längst auf Maria bezogenen Worte des Hohenliedes wachgerufen werden. — Endlich hielt Herr Dr. E. Hahn einen Vortrag über den Hirse im deutschen Volksleben. Während der Getreidebau der alten Welt sich auf Europa, Nordafrika, Vorderasien und Nordchina beschränkt, ist das Gebiet des Hirses bis in die Tropen und bis Nordjapan ausgedehnt, und sein Anbau ist älter als der unserer Getreidearten. Verdrängt ist der Hirse, der einst eine grosse Rolle in der Kultur spielte und in Indien, China und Japan zu den heiligen Pflanzen gehörte, bei uns durch drei Faktoren: als Morgenspeise durch den Kaffee, als Mittags- und Abendgericht durch die Kartoffel und als Festgericht bei Hochzeit, Taufe, Leichenmahl, Neujahrsfeier durch den Reis. Während die vier Getreidearten, Erbsen, Linsen, Rüben zum Ackerbau des Mannes gehören, ward der Hirse, der Spatenkultur erfordert und gejätet werden muss, im Garten der Bäuerin angepflanzt und steht in besonderem Verhältnis zum Lein- und Hanfbau. In den römischen Sakralvorschriften wird er nicht der Ceres, sondern der Pales zugewiesen. In der Schweiz ward in der Fastnachtszeit der Hirse öffentlich gekocht und an die Narren verteilt (Hirsnarr, Hirsmontag, hirsen = sich vermummen, Reise des Züricher Hirstopfes nach Strassburg). Heut wird in Deutschland und Ungarn nur noch wenig Hirse gebaut, unser Hirse kommt meist aus Südrussland. An der dem Vortrage folgenden Besprechung beteiligten sich insbesondere die Herren Maurer, Schulze-Veltrup, Weinitz, Roediger. — Die Versammlung wählte den bisherigen Vorstand durch Zuruf für das Jahr 1907 wieder.

O. Ebermann, G. Minden, J. Bolte.

Beiträge zur vergleichenden Sagenforschung.

Von Oskar Dähnhardt.

II. Naturdeutung und Sagenentwicklung.

Vgl. oben S. 1—16.

B. Märchen.

1. Strohhalm, Kohle und Bohne.[1]

Ein bekanntes Grimmsches Märchen, das plattdeutsch auch von Wisser in Ostholstein aufgezeichnet wurde (Wat Grotmoder vertellt, N. F. 87), erzählt folgende tragikomische Begebenheit: Strohhalm, Kohle und Bohne reisen zusammen und kommen an einen Bach. Der Strohhalm legt sich als Brücke hinüber. Die Kohle betritt ihn, der Halm zerbrennt, die Kohle fällt ins Wasser, zischt und ertrinkt. Die Bohne aber muss dermassen lachen, dass sie platzt. Zum Glück kommt ein Schneider des Weges, der näht sie wieder zu, aber mit schwarzem Zwirn, und seitdem haben die Bohnen die bekannte Naht.

Dieser Schluss ist nichts als anekdotenhafter Aufputz, wie sich aus einer Durchmusterung der Varianten ergibt. Ich beginne mit einem russischen Märchen, das mir die beste und ursprünglichste Gestalt zu bieten scheint (Afanasjev 1, 146). Die Übersetzung, die ich Herrn Geheimrat Leskien verdanke, stammt aus einem umfangreichen Manuskript, das dieser einst für eine von Reinhold Köhler geplante Märchensammlung angefertigt und mir in freundlichster Weise überwiesen hat. Es heisst dort:

Es gab einmal eine Blase, einen Strohhalm und einen Bastschuh; die gingen in den Wald, Holz zu schlagen, kamen an einen Fluss und wussten nicht, wie sie hinüberkommen sollten. Da sprach der Bastschuh zur Blase: Blase, lass uns auf dir hinüberschwimmen! — Nein, Bastschuh, besser ist es, der Strohhalm streckt sich von einem Ufer zum andern, und wir gehen auf ihm hinüber. Der Strohhalm streckte sich, der Bastschuh ging auf ihm hin und brach durch. Der Bastschuh fiel ins Wasser, die Blase lachte und lachte so heftig, dass sie platzte.

1) Grimm, KHM. 18. Waldis, Esopus 3, 97.

Diese Geschichte ist völlig einwandsfrei und unverdächtig. Das spannend anhebende Abenteuer der drei seltsamen Wanderer hat sich in nichts aufgelöst; der Verblüffungshumor, der im Volke eine so grosse Rolle spielt, hat seinen Trumpf hingegeben, die Komik bedarf keines weiteren Zusatzes. Auch ist das Platzen der Blase ein so natürlicher[1]) Vorgang, dass sie offenbar besser als die Bohne zum Abschluss des Ganzen geeignet ist. Eine Bestätigung dieses Abschlusses gewährt überdies eine **wendische** Variante (Haupt und Schmaler 2, 160), auf die schon in den Grimmschen Anmerkungen aufmerksam gemacht ist.

Drei gute Kameraden, Kohlchen, Bläschen und Strohhälmchen, gingen zusammen in die Fremde. Unterwegs auf ihrer Reise kamen sie an einen Pferdetritt voll Wasser und wussten lange nicht, wie sie über das Meer kommen sollten. Zuletzt fassten sie aber doch den Beschluss, dass sich Strohhalmchen querüber legen solle, und die anderen wollten auf ihm das Meer überschreiten. Das Kohlchen ging voran. Als es aber bis zu Strohhälmchens Hälfte gekommen war, wollte es sich ein Weilchen umsehen, durchbrannte aber hierbei Strohhälmchen, und beide ertranken. Bläschen, dem schon sonst alles lächerlich war, fing an, hierüber so sehr zu lachen, dass es zerplatzte. Und Steinchen, welches zusah, sagte: „Ja doch, ja: jemandes Schaden, jemandes Spott. Aber bisweilen gerät es den Spöttern doch auch übel."

Diese Variante, deren moralischer Zusatz natürlich ein ganz junges Anhängsel ist, darf auch nach anderer Hinsicht als bemerkenswert gelten. Sie zeigt die Änderung, dass statt des Bastschuhes die Kohle auftritt.[2]) In der Tat, eine sehr glückliche Änderung, da die tragische Notwendigkeit des Unglücksfalles gesteigert wird. Das Umgekehrte, dass etwa die wendische Fassung älter und die russische eine Verschlechterung wäre, ist freilich wohl denkbar — aber was ist wahrscheinlicher: dass man den Schuh durch die viel drastischere Kohle ersetzte, oder dass man statt der Kohle ohne jede Nötigung den Bastschuh nahm?

Auf **deutschem** Boden, in der **Schweiz** und in **Holland** macht der Stoff eine neue Wandlung durch: zwar verbleiben Strohhalm und Kohle, aber die **Blase** verschwindet, und an ihre Stelle werden Maus oder **Bohne** gesetzt.

1. **Glühkohle und Maus** kommen an einen Bach, über dem ein Strohhalm als Brücke liegt. Der Halm verbrennt unter der Kohle, sie fällt hinein und macht zsch! Die Maus lacht, dass ihr der Pelz platzt. Daran schliesst sich ein Handlungsmärchen, worin die Maus schliesslich den Schuster dazu bringt, ihr den Pelz zu flicken (**Schweiz**. Sutermeister Nr. 5). An diese Version erinnert ein **lateinisches Gedicht des Mittelalters** (Hdschr. in Strassburg), dessen In-

1) [illegible] natürlich in folgendem kleinen Märchen bei Afanasjev: Einmal gingen zwei Alte des Weges und traten in ein leeres Hüttchen, um sich auf dem Öfchen zu wärmen: Fläumchen und Bläschen. Bläschen schickte Fläumchen hin: „Geh, schür das Feuerchen!" Fläumchen ging, blies ins Feuerchen und loderte auf. Bläschen aber [illegible] so sehr darüber, dass es vom Öfchen fiel und platzte.

2) [Auch in einer russischen Variante (Permskij Sbornik 7, 121) erscheint, wie Herr Prof. M. Boehm mitteilt, ein **Köhlchen** statt des Bastschuhes].

halt in den Grimmschen Anmerkungen angedeutet ist. Dort reisen ebenfalls Maus und Kohle. Beide wallfahrten in die Kirche, um ihre Sünden zu beichten (mönchische Ausschmückung!); beim Übergang über einen Bach fällt die Kohle hinein, zischt und verlischt.

2. Statt der Maus erscheint die Bohne: wie bei Grimm, Wisser und Burkhard Waldis, nach dem vermutlich die lateinischen Verse der Nugae venales vom Jahre 1648 (siehe Grimms Anm.) gedichtet sind, so auch im Niederländischen. Vgl. Rond den Heerd 7, 397; Joos, Vertelsels 1, 23 Nr. 1 (nur dass dort der Schuster der lachenden Bohne Pech ins offene Mäulchen wirft und daher der schwarze Fleck der Bohne kommen soll); Mont en Cock, Vlaamsche Vertelsels S. 115, doch ohne den Handwerker („das Lachen muss arg gewesen sein, denn noch sieht man das Mal davon.")

Eine neue Änderung in einem elsässischen Märchen besteht darin, dass statt der Kohle die Katze auftritt. Offenbar dienten hier andere Märchen, in denen Katze und Maus zusammen agieren, als Vorbild. Der Strohhalm als Brücke der Katze zerbricht unter ihr, die Katze fällt ins Wasser. Die Maus lacht, dass ihr der Bauch platzt (Stöber, Elsäss. Volksb. 95).

Trotz der mehrfachen Veränderung ist die Handlung in einem Punkte überall gleich: das Zerbrechen des Strohhalmes erweist sich als ein unbedingt notwendiges Ereignis, das zum plötzlichen Ende hintreibt. Auch in einem anderen Grimmschen Märchen (Nr. 80) führt die gefährliche Halmbrücke zum Tode des Ertrinkens. Sie ist ein echtes und rechtes Märchenerfordernis.

Es gibt nun noch eine letzte Variante, eine siebenbürgische, in der diese Brücke fehlt. Dort kommen Ente, Frosch, Mühlstein und Glühkohle an einen Fluss, die Ente trägt alle hinüber, aber mitten drin taucht sie unter, um einen Fisch zu fangen, und Mühlstein und Kohle ertrinken. Ente und Frosch lachen darüber, und seitdem lachen sie noch heute, die Ente, wenn sie schnattert, der Frosch, wenn er quakt. (Haltrich, Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen S. 90 = Volksmärchen [4] S. 266.)

Diese Version ist die schlechteste von allen; die Gründe der Entstellung liegen auf der Hand. Demselben Bestreben nach überraschender Zuspitzung, welchem das Grimmsche Märchen den Witz von der Bohnennaht verdankt, ist die Deutung des Schnatterns und Quakens entsprungen. Ente und Mühlstein stammen aus dem Märchen von Herrn Korbes (Grimm Nr. 41), der Frosch sowie das Motiv des Untertauchens aus der Fabel vom Frosch, der die Maus über das Wasser trägt. Wenn Herr Professor S. Singer in seiner Schrift über 'Schweizer Märchen' (S. 46) gerade dieses Motiv als Basis unseres Märchens angenommen und daran sogar Vermutungen über die ursprüngliche Gestalt der Batrachomyomachie geknüpft hat, so ist das zwar recht interessant und hübsch ausgedacht, aber es fehlt jeglicher Beweis.

Die Vergleichung der einzelnen Varianten hat gezeigt, dass die Erklärung der Bohnennaht eine Pointe ist, auf die das Märchen ursprünglich gar nicht hinauslief. Zur weiteren Stütze dieses Ergebnisses sei noch auf

ein ganz ähnliches Beispiel solcher Pointensucht hingewiesen, eine Geschichte von der Erbsennaht.

Jedermann kennt Grimms Märchen (Nr. 23) von dem Mäuschen, Vögelchen und der Bratwurst, die zusammen einen Haushalt führen.[1]) Die Maus holt Wasser, der Vogel Holz, und die Wurst kocht das Gemüse. Um es schmackhaft zu machen, windet sie sich ein paarmal hindurch. Der Vogel aber ist mit seiner Beschäftigung nicht zufrieden: er will Wasser holen. Da geht denn die Wurst in den Wald nach Holz, aber ein Hund frisst sie unterwegs auf. Die Maus will, wie einst die Wurst, durch das Gemüse schlüpfen und verbrüht. Der Vogel endlich ertrinkt mit dem schweren Eimer im Brunnen. Mit allen dreien ist's aus, genau so aus und vorbei wie mit Strohhalm, Bastschuh und Blase. Hier wie dort ist der Vorwitz bestraft, die abenteuerliche Wanderung und die törichte Vertauschung der Ämter. Solche Ähnlichkeit mag wohl mit dazu beigetragen haben, dass sich die willkürliche Naturdeutung auch dieses zweiten Märchens bemächtigte. Es gibt folgende preussische Variante:[2])

Wurst, Maus und Erbse wohnten zusammen in einem kleinen Häuschen. Die Woche über hatte jeder sein Geschäft und bekümmerte sich nicht viel um den andern; jedoch Sonntags — so machten sie es unter sich aus — sollte gemeinschaftlich Küche gehalten werden und eines von ihnen zu Hause bleiben, um Kohl zu kochen, indem die anderen beiden nach der Kirche gingen. Nun traf sichs immer, wenn das Würstchen zu Hause blieb und Kohl kochte, dass derselbe ganz vorzüglich gut schmeckte. Und das Mäuschen konnte sich nicht enthalten, das Würstchen zu fragen: Wie maakst du doch datt, leevet Worstke, datt dien Kohl ömmer so schön schmeckt, wenn du koakst? — Na, seh' ee mahl, ock maak ett so — sagte das Würstchen: wenn hei so recht ömm Kaake oss, denn lopp ock so ee paarmal dorch, on denn schmeckt hei so goot! Das Mäuschen war hierauf ganz still, und am nächsten Sonntage, da gerade an ihr die Reihe war, Kohl zu kochen, machte sie es ebenso, wie sie vom Würstchen gelernt hatte, ertrank aber und zerkochte im Kohltopfe. Das Würstchen und Erbschen kamen nach Hause und suchten und suchten, fanden aber das Mäuschen nicht. Würstchen war ganz untröstlich. Erbschen aber sagte: Ach, haal ehr dei Dievel, mi hungert, göff man dem Topp her! Als sie nun den Kohl auf die Schüssel gossen, da fanden sie die Knochen von dem Mäuschen. Die Erbse fand dieses so lächerlich, dass sie loslachte, bis ihr das Hinterteil platzte. Sie musste zum Schuster gehen und sich einen Flicken aufnähen lassen. Und seit der Zeit haben auch noch alle Erbsen einen schwarzen Flecken. — Hieran schliesst sich ein Häufungsmärchen.[3]) Das Würstchen setzt sich auf die Türschwelle und beweint das Mäuschen. Ein Hund kommt dazu und fragt: Worstke, watt griensst du? Antwort: Na, sull ock nich griene? Muuske oss omm Kohltopp versaape! Der Hund bellt dem Zaune zu. Von diesem nach der Ursache befragt, antwortet er: Na, sull öck nich belle? Muuske oss omm Kohltopp versaape, Worstke sott opp der Schwell on grient. Sull öck denn nich belle? Der Zaun fällt um und wird vom Baum

1) [Vgl. dazu oben [illegible].]

2) Neue preuss. Provinzialblätter 1, 226 (1846), mitgeteilt von Funck.

3) [Vgl. R. Köhler, Kleinere Schriften 1, 364. 3, 567f. Sklarek, Ungar. M. Nr 31.]

befragt. Der Baum lässt sein Laub fallen, der Brunnen lässt das Wasser laufen, die Magd schlägt den Eimer entzwei, der Herr schlägt den Wagen entzwei. Der Knecht endlich schliesst die Tragikomödie mit den Worten: Ah, denn wöll öck renne bött öck steert! On nu rennt hei noch, wenn hei nich schons gesteert öss.

Auffallend ist die grosse Ähnlichkeit mit dem Schweizer Märchen von Strohhalm, Kohle und Bohne, da ja auch dort Bohnennaht und Häufungshumor zusammen vorkommen. Nur ist der Inhalt der Häufungen verschieden. Die des Schweizermärchens gehören zu Grimm Nr. 80 (vom Tode des Hühnchens; gemeinsames Motiv: Hilfe wird erst dann gewährt, nachdem eine Gefälligkeit erwiesen ist), die des preussischen Märchens gehören zu Grimm Nr. 30 (Läuschen und Flöhchen; beide führen ebenfalls gemeinsamen Haushalt, Läuschen fällt in die Eierschale, in der sie Bier brauen. Flöhchen schreit, Tür knarrt, Besen kehrt, Baum schüttelt sich, Magd zerbricht Wasserkrug, Brunnen fliesst, und in dem Wasser ertrinkt alles). In beiden Fällen hat also die Willkür des Erzählers mit den gleichen Mitteln gearbeitet, um den Stoff zu erweitern und neue Wirkung zu erzielen. Bei der Beliebtheit des Häufungsmotivs lag es nahe, gerade dieses zu verwenden.

Ein Rückblick auf die hier besprochenen Varianten zeigt, dass die einfachste Form, die russische, als die beste zu gelten hat. Wo man aber die Heimat des Märchens suchen soll, lässt sich nur durch Herbeiziehung der osteuropäischen oder noch weiter östlichen Quellen lösen. Für die Darlegung des Einflusses der naturgeschichtlichen Ätiologie genügt es, die vermutlich echte Urform festzustellen.

2. Der fliehende Pfannkuchen.

Auch hier stelle ich eine vorzügliche Fassung aus Russland an die Spitze und schreite dann weiter nach Westen vor.

1. Russisches Märchen (Afanasjev 1, 54.[1]) Übersetzt von Leskien).

Es war einmal ein Mann und eine Frau. Der Mann bat: Backe einen Pfannkuchen[2]), Alte. — Woraus denn backen? Wir haben kein Mehl. — I was, Alte! Kratz den Mehlkasten aus, kehr den Scheunenverschlag aus (einen in der Scheuer abgeteilten Raum zum Korneinschütten)! Es wird schon Mehl zusammenkommen. — Da nahm die Alte einen Flederwisch, kratzte den Mehlkasten aus, und es kamen noch so zwei Hände voll Mehl zusammen. Das rührte sie mit Milch an, buk es in Butter und setzte das Gebäck ins Fenster zum Abkühlen. Der Pfannkuchen lag dort eine Weile, auf einmal rollte er hinab, vom Fenster auf die Bank, von der Bank auf den Fussboden, am Boden hin zur Tür, sprang über die Schwelle in den Hausflur, vom Flur auf die Vortreppe, von der Treppe in den Hof, vom Hof zum Tor hinaus und lief immer weiter. So rollte der Pfannkuchen den Weg

1) Gubernatis, Die Tiere in der indogerm. Mythologie [2] S. 438 Anm. nennt Af. IV, 18.

2) Für das russ. Kolobok, eine Art rundlichen Milchbrotes. Pfannkuchen ist hier in dem Sinne des kugeligen Gebäckes genommen, das man in Mitteldeutschland so nennt. Leskien übersetzt: Topfkuchen.

entlang. Da begegnete ihm ein Hase: Pfannkuchen, Pfannkuchen, ich will dich essen. — Du sollst mich nicht essen, schiefbeiniges Häschen; ich will dir ein Liedchen singen, sagte der Pfannkuchen und hub an:

> Aus dem Kasten kratzt' man mich,
> Aus dem Verschlage kehrt' man mich
> Mit der Milch mischt' man mich,
> In der Butter buk man mich,
> An dem Fenster kühlt' man mich.
> Bin dem Alten weggelaufen,
> Bin der Alten weggelaufen:
> Dir, Häschen, kann ich leicht entlaufen.

Damit rollte er weiter, und der Hase verlor ihn aus den Augen. Auf dem weiteren Wege begegnete ihm ein Wolf .... Es wiederholt sich nun dieselbe Szene mit dem Wolf und noch einmal mit einem begegnenden Bären. Das Lied wird demgemäss bei dem Wolfe fortgesetzt:

> Dem Hasen bin ich entlaufen:
> Auch dir, Wolf, kann ich leicht entlaufen;

bei dem Bären:

> Dem Hasen bin ich entlaufen,
> Dem Wolf bin ich entlaufen,
> Dir, Bär, kann ich leicht entlaufen.

Endlich begegnet dem Pfannkuchen ein Fuchs, der ihn anredet: Guten Tag, Pfannkuchen, wie bist du hübsch! — Darauf begann der Pfannkuchen sein Lied:

> Aus dem Kasten kratzt' man mich usw.
> Dem Bären bin ich entlaufen,
> Dir, Fuchs, werd ich erst recht entlaufen.

Was für ein schönes Liedchen, sagte der Fuchs, aber weisst du, Pfannkuchen, ich bin alt geworden und höre schlecht. Setz dich doch auf meine Schnauze und sing noch einmal ein bisschen lauter! Der Pfannkuchen sprang dem Fuchs auf die Schnauze und stimmte dasselbe Lied an. — Danke, Pfannkuchen. Das Lied ist wunderschön, ich möchte noch zuhören. Setz dich doch auf meine Zunge und sing es noch einmal her, zum letztenmal! — So sprach der Fuchs und steckte seine Zunge heraus. Der Pfannkuchen in seiner Dummheit hüpfte ihm auf die Zunge, und der Fuchs schnappte zu und verspeiste ihn.

2. Deutsche Märchen ohne naturdeutenden Schluss (sämtlich Häufungsmärchen).

a) Aus Ostpreussen (E. Lemke, Volkstüml. in Ostpreussen 2, 218).

Drei Mädchen backen zusammen ein Kuckelchen. Keine hat Lust, es aus dem Ofen zu nehmen. Während sie darüber beraten, wer es tun soll, entläuft das Kuckelchen. Es begegnet einem Fuchs, der es fragt: Bruder Kuckel, wo läufst du hin? Es antwortet: Fuchs-Puchs, ich bin drei faulen Mägden weggelaufen, ich werd auch dir weglaufen. Darauf trifft es nacheinander einen Hasen (Has-Pas), einen alten Hund und ein Schwein. Das rief ihm zu: Bruder Kuckel, wo läufst du hin? Nun wurde aber mein Kuckelchen schon ungeduldig und sagte ärgerlich: Ach, du dummes Schwein, ich bin drei faulen Mägden weggelaufen, ich bin dem Fuchs-Puchs weggelaufen, ich bin dem Has-Pas weggelaufen, ich bin dem alten Hund weggelaufen, ich werd auch dir weglaufen. — Was? fragte das Schwein und richtete sich auf. Was erzählst du da?

Ich kann nicht gut hören. Komm doch ein bisschen näher und sag mir's noch einmal!

Mein Kuckelchen ging richtig näher heran — ja du mein Gott! Da schnappte das Schwein zu und verschlang es.

Variante (Neue Preuss. Provinzialblätter 1, 146. 1846):

Twey olle Wiwerkens beckte sich enmool ene Pankok. Als sei ober fertig weer, un sei em op dei Schettel legde, so wer gerad dei Deer ope, un hei leep ene weg. Do begegend sei enen Holthauer, dei Holthauer segt: Pankok, wo rennst hen? — I, eck si entlope twey olle Wiewer, un di Holthauer dem Schedder wer eck uck woll entlope. — Begegend sei enen Redder, dei segt: Pankok, wo rennst hen? — I, eck si entlope twey olle Wiewer, Holthauer dem Schedder, un di Ritter dem Redder wär eck woll uck entlope. — Begegend sei enem Hos, dei segt: Pankok, wo rennst hen? — I, eck si entlope twey olle Wiewer, Holthauer dem Schedder, Ritter dem Redder, un di Hoske Wepersch war eck woll uck entlope. — Begegend sei ene olle Su, dei segt: Pankok, wo rennst hen? — I, eck si entlope twey olle Wiewer usw., und di ole Su wer eck woll uk entlope. — Do segt de Su: Wat segst du, lewer Pankok? Eck si e beske dof, seg doch noch e mol! Do well dei Pankok der Su dat ent Ohr sege, aber do schnapt dei Su to, un fret em op. Da wer met em aller.

b) Aus der Niederlausitz (Gander, Niederlausitzer Volkssagen S. 122, Nr. 319).

Zwei Frauen in Jetzschko buken einen Eierkuchen, und als er ziemlich gar war, bekamen sie Streit um ihn, weil jede ihn ganz haben wollte. Die eine sagte: Den Eierkuchen nehm' ich mir! Die andere: Nein, den will ich ganz haben. Ehe sie sich's versahen, bekam der Eierkuchen Füsse, sprang zum Tiegel heraus und lief fort. Da begegnete er dem Fuchse. Dieser sagte zu ihm: Eierkuchen, Eierkuchen, wozu? wozu? Der Eierkuchen erwiderte: Ich bin zwei alten Weibern fortgerannt, dir werde ich auch fortrennen! Darauf begegnete er einem Häschen. Das rief auch: Eierkuchen, Eierkuchen, wozu? Dieser antwortete: Ich bin zwei alten Weibern fortgerannt, dem Fuchse-Kanell, und dir werde ich auch fortrennen. Der Eierkuchen lief weiter und kam an ein Wasser. Auf dem kam ein Schiff mit Leuten geschwommen. Diese schrien auch: Eierkuchen, Eierkuchen, wozu? Er sagte wieder: Ich bin zwei alten Weibern fortgerannt, Fuchse-Kanell, Hasen gar schnell, und euch werde ich auch fortrennen. Jetzt begegnete ihm ein grosses Schwein, das rief ihn auch an: Eierkuchen, Eierkuchen, wozu? wozu? — Ach, sprach er, ich bin zwei alten Weibern fortgerannt, Fuchse-Kanell, Hasen gar schnell, Schiffe mit Leiten, dir werd ich auch noch entschreiten! Das Schwein sagte: Eierkuchen, ich höre nicht gut, du musst mir's ins Ohr sagen. Da ging der Eierkuchen nahe heran, und waps! waps! hatte das Schwein ihn weg und frass ihn auf, und damit hat die Geschichte ein Ende.

c) Aus Pommern (Blätter f. pomm. Volksk. 9, 62).

Dat ware drei Mäkens, dei backde sich Pannkoken und were dabi inschlapen, un dei Pannkok dei leip en weg. Da kam ein Holthauger und seggt: Fett Pannkok, wo leppst du hen? Dei Pannkok säd: Ick bin drei fule Mäkens weglope, un di lop ick uck ... Es folgen Hund, Katze, Bäcker, Ochs. Da kam ein Ochs un seggt: Fett Pannkok, wo leppst du hen? Dei Pannkok säd: Ick bin drei fule Mäkens weglope, Holthauger, Hundehauger, Katt-

mauger, Klitskebäcker, un di lop ick ock. Dei Ochs seggt: Wat seggst du? Ick kann nich recht here! un ging neger to den Pannkok ran. Wat seggst du? un schnappt to un schluckt em up. De drei Mäkens wagde up un hadden nischt up de Pann. — Hierzu gehört die Rügensche Redensart: En oll ful Wiew un twe oll fule Dierns löppt de Pannkoken weg. (Eine Alte und zwei Mädchen kommen in der unten angeführten Fassung aus Ditmarschen vor, sie müssen aber auch in Rügen so vorgekommen sein.)

d) Mecklenburg. Vielfach vorhanden (Mitteilung von Richard Wossidlo).

e) Aus Hannover (Colshorn Nr. 57 = Dähnhardt, Deutsches Märchenbuch 2, 23).

Der dicke, fette Pfannkuchen entläuft drei alten Weibern und begegnet dem Häschen Wippsteert, dem Wulf Dicksteert, der Zicke Langbart, dem Perd Plattfaut, der Su Haff. Jedesmal Frage und Antwort mit entsprechender Häufung. Zuletzt kommen drei arme Waisenkinder und bitten: Lieber Pfannkuchen, bleib stehen! Wir haben noch nichts gegessen den ganzen Tag. „Da sprang der dicke, fette Pfannkuchen den Kindern in den Korb und liess sich von ihnen essen."

f) Vom Niederrhein. Märchen mit Lokalnamen (Dülkener Mundart).[1])

Fei Jenneken bocket eene Kook. Du woar deä so fett, dotte ute Pann loope geng. Du leip e bi Heumoon, den aa Gries. O, säät deä, do kömmt Brauär Kook! — O, saat Brauar Kook, ich bön Fei Jenneke loope gegange, ich sall dich aa Gries ooch wahl loope goan. — Du leip e bi Schmecken Bellken. On du säät di ooch allwerr: O, doa kömmt Brauär Kook! Ho, ich bön Fei Jenneke loope gegange, on ich bön Heumoon den aa Gries loope gegange, on sall dich Schmecken Bellken ooch wahl loope goan. — On du leip e werr bis bi Bokkese Puus, on du säät do Puus: Ho, doa kömmt Brauär Kook! — Du säät e: Ich bön Fei Jenneke loope gegange, ich bön Heumoon den aa Gries loope gegange, ich bön Schmecken Bellken loope gegange, ich sall dich, Bokkese Puus, ooch wahl loope goan. — Du leip e en der Muäsel. On du koam der decken Töller on reip: Halt, halt, halt, doa kömmt Brauär Kook. — Du säät e: Ich bön Fei Jenneke loope gegange, ich bön Heumoon den aa Gries loope gegange, ich bön Schmecken Bellken loope gegange, ich bön Bokkese Puus loope gegange, ich sall dich decken Töller ooch wahl loope goan. — Du leip e, du leip e on koam en öt Goostes bi Frinkesmännken, deä koam möt dör Carabiner on wau öm duät scheiten. Du säät e: O, ich bön Fei Jenneken loope gegange, ich bön Heumoon den aa Gries loope gegange, ich bön Schmecken Bellken loope gegange, ich bön Bokkese Puus loope gegange, ich bön Bokkese Puus loope gegange, ich bön den decken Töller loope gegange, on du Frinsmännken kriggs mich ooch neit. — Du leip e werr bös an de Poart. Du koam der Kuur (Nachtwächter) Pasers Friddes mot öt Hoaren on wau öm öt Hoaren drop schloan. Du koam e Friddes ooch derduar on leip de Poart ut bis an et brook bi de Wäschwiever on säät: Ich bön Fei Jenneken loope gegange, ich bön Heumoon usw., ich bön Pasers Friddes loope gegange, on er Wäschwiever kriggt mich ooch neit. Du koamen do Wäschwiever mot de Gert-

1) Hans Zurmühlen, Niederrheinische Volkslieder. 2. Ausg. von Des Dülkener Fiedlers Liederbuch 1879, S. 14. Den Hinweis auf diese versteckte Variante verdanke ich Rich. Wossidlo.

klömp on leipen öm noa on kriägen öm doch neit. Du leip e bis an öt Helgenhüsken an öt Reulen-Enk. Du koam ed aat Buremännken on sääț: O Brauär Kook, kömms du ooch. Jong! Nu welle wör os get setten on os räesten. Du trock dot Buremännken höäschkes e Knippken ut de Teäsch on schniät Brauär Kook medsen duär on oat öm op.

3. Norwegisches[1]) Märchen. Asbjörnsen, Norske Folke-Eventyr, ny Samling 1871 Nr. 104: 'Pandekagen' = Norske Huldre-eventyr og Folkesagn 1870 = Auswahl norwegischer Volksmärchen, übers. von Denhardt 1881 S. 53. (Frau und sieben Kinder laufen dem flüchtigen Kuchen nach: er trifft einen Mann, Henne, Hahn, Ente, Gans, Gänserich, Schwein. Das Schwein erbietet sich, ihn über den Bach zu setzen, nimmt ihn auf den Rüssel und verschlingt ihn).

4. Dänische Märchen. a) Grundtvig, Gamle danske minder 1861 1, 214 nr. 252: Den stor Kag (fra Haderslev-Amt). — b) Ebd. 2, 123 nr. 119: Kagen på Vandring.

c) Skattegraveren udg. af E. T. Kristensen 2 (Kolding 1884), 31 nr. 233: De tre lade møer. (Die faulen Schwestern hören nicht auf den Pfannkuchen, der sie auffordert, ihn umzuwenden: er klettert aus dem Schornstein, begegnet einem Fuchs und einer Sau, entläuft ihnen und bleibt in den Brennesseln stecken.) — d) Ebd. 2, 127 nr. 663: Pandekagen. (Der Pf. begegnet einem alten Manne mit Brennholz, einer Butterfrau, Eierfrau, Sau. Raps, sagt die Sau und frisst ihn.) — e) Ebd. 12 (1889), 220 nr. 804: Kagen. (Frau und fünf kleine Kinder. Der Kuchen begegnet einem Fussgänger, Reiter, Fuhrmann, Hasen, Fuchs, Wolf; der Wolf heisst ihn sich auf seinen Rücken, Nacken, Kopf, Nase, Schnauze setzen und frisst ihn.)

f) Kristensen, Danske Dyrefabler og Kjæderemser 1896 S. 58 nr. 113: Kagen, der løb sin Vej. (Der Kuchen begegnet einer Henne mit Küchlein, Hahn, Hase, Fuchs, Sau mit Ferkeln, ist müde und setzt sich auf den Rücken der Sau. „Ich falle, ich falle." Setz dich auf mein Kinn, Schinken, Ohren, Schnauze! „Ich falle, ich falle." Ja, fall nur; du warst so schlecht gegen die kleinen Kinder und bist ihnen entlaufen. Der Kuchen fällt ins Wasser, und nun frisst ihn die Sau.) — g) Ebd. S. 224, nr. 597: Kagen og Soen (Wanderer, Reiter, Fuhrmann, Hase, Fuchs, Sau). — h) Ebd. S. 225 nr. 598: Kagen, der blev slugt. (Frau und sieben kleine Kinder. Kuchen entflieht und trifft Henne, Hahn, Ente, Gans, Gänserich, Fuchs. Der Fuchs heisst ihn sich auf seinen Schwanz setzen, auf den Rücken, Nacken, Kopf, Nase und verschlingt ihn.) — i) Ebd. S. 226 nr. 599: Pandekagen og Ræven. (Frau und sieben Kinder. Torfträger wirft seinen Torf nach ihm, Eierfrau ihre Eier, Sau, Fuchs. Fuchs will ihn auf der Schnauze übers Moor tragen, lässt ihn fallen und

1 Sämtliche nordische Varianten hat mir Herr Prof. Bolte freundlichst mitgeteilt.

verzehrt ihn'). — k) Ebd. S. 227 nr. 600: Mosjö Pandekage. Drei alte Frauen. Der Pf. trifft Mann mit Brennholz, Eierfrau, Buttermann, die ihre Last nach ihm werfen; die Sau macht 'Grabs').[1])

5. Aus England und Schottland.

a) Aus Chambers, Popular rhymes of Scotland p. 82 = Brueyre, Contes pop. de la Grande-Bretagne 1875 p. 349.

1. Aus Ayrshire: Eine alte Frau bäckt zwei bunnocks (Haferkuchen). Ihr Mann kommt und bricht einen durch, der andere läuft weg. Die Frau ihm nach. Er läuft in ein Haus, drei Schneider sitzen am Ofen. Die Frau ruft: Fangt ihn, so geb ich euch Milch! Sie können ihn aber nicht erreichen. Der bunnock trifft darauf einen Weber mit seiner Frau, ein Weib, das buttert, einen Müller, einen Schmied, läuft in mehrere Farmhäuser, deren Bewohner ihm nacheilen, und gerät zuletzt, als es dunkel wird, in ein Fuchsloch. Der Fuchs frisst ihn auf.

2. Aus Dumfriesshire: Der bunnock, dem Topf und Pfanne nachgeworfen werden, entläuft Mann und Frau, begegnet zuerst zwei Brunnenwaschern und entläuft ihnen mit dem Lied:

I fore ran
A wee wee wife and a wee wee man
A wee wee pot and a wee wee pan,
And sae will I You, an I can.

Es begegnen ihm mehrmals Bauern und Arbeiter, je paarweise, und es wiederholt sich das Entlaufen mit jedesmal verlängertem Liede. Endlich frisst ihn der Fuchs.

3. Aus Selkirkshire: Der bunnock entläuft Mann und Frau, die sich streiten, und begegnet dem Schaf, der Ziege, dem Fuchs. Das letzte Häufungslied lautet dann:

I 've beat a wee wife,
And I 've beat a wee man,
And I 've beat a wee sheep,
And I 've beat a wee goat,
And I 'll try and beat Ye too, if I can.

Der Fuchs sagt: Steig auf meinen Rücken, ich will dich tragen. — Nein. — Tu's nur, ich trag dich über den Bach. — Er tut es. Der Fuchs dreht sich um und beisst ein Stück von ihm ab. — O du knabberst, du knabberst! — Ich kratze mich nur! — Er beisst wieder ein Stück ab. Der Kuchen sagt wieder: O du knabberst, du knabberst! Aber der Fuchs versichert, er kratze sich nur, und beisst noch ein ganz klein bisschen weiter, und da fällt der bunnock in den Bach.

b) Aus Joseph Jacobs, English Fairy Tales p. 155:

Johnny-cake entläuft und begegnet nach und nach zwei Brunnengräbern, zwei Grabenarbeitern, Bär, Wolf und Fuchs und macht jedesmal geltend: ich bin dem und dem entlaufen und kann dir auch entlaufen. Der Fuchs tut, als höre er nicht gut, lässt ihn immer näher kommen und verschlingt ihn.

c) Aus J. F. Campbell, Popular tales of the West Highlands 3, 100:

1) In diesem skandinavischen Kindermärchen beruht der Reiz auf dem Dialog, in dem der Pfannkuchen jedem Begegnenden einen reimenden Zunamen gibt: im norwegi- [illegible] God Dag, Pandekage, sagde Manden. God Dag, Mand [illegible], sagde Pandekagen [illegible] God Dag, Høne [illegible] — God Dag, Høne Pøne. — Ande Vande [illegible] — Gaase Vaase [illegible] Gaase [illegible]

Der Pfannkuchen, der schon anderen entlaufen ist, trifft zuletzt am Ufer eines Sees den Fuchs. Dieser erbietet sich, ihn überzusetzen. Als der Pfannkuchen sich in seinen Mund begibt, frisst er ihn auf.

d) Aus Aberdeen (Moir, Folk-lore Journal 2. 71. 1884: The Bannockie).

Aus all diesen Varianten kann man ohne Mühe erkennen, dass der Schluss der Urform lautete: Der Fuchs frass den Pfannkuchen auf. Was im übrigen echt und unecht in den verschiedenen Fassungen ist, wird sich später zeigen. Anstatt des Fuchses ist in einigen Varianten (aus Ostpreussen, der Niederlausitz, Dänemark und Norwegen) das Schwein gesetzt: es packt zu und verschlingt den Ausreisser. Hier setzt nun eine Sagengabelung ein, und wir hören den naturerklärenden Schluss, dass der Pfannkuchen dem Schwein entkam, sich in den Erdboden machte, und dass das Schwein seit jener Zeit in der Erde wühlt, um den Kuchen zu finden.

1. Aus Westfalen (Woeste, Volksüberlieferungen der Grafschaft Mark 1848 — Rochholz, Naturmythen S. 252; vgl. Westfälischer Bauernkalender 1882, 126).

Da waren einmal zwei Dirnchen, die buken sich einen Pfannkuchen und setzten ihn ins Fenster, dass er bald kalt werden sollte. Aber der Pfannkuchen kniff aus und entlief in die Berge. Da kam ihm ein altes Männchen entgegen und fragte: Pfannküchelein, wo willst du hin? Da sprach dies: Ich bin zwei Dirnchen entlaufen, dir Männchen Graubart will ich auch wohl entkommen, und damit liefs weiter. Auf ein kurzes traf es einen Hasen, der fragt auch: Pfannküchelein, wo willst du hin? Da sprachs: Zwei Dirnchen bin ich entlaufen und dem Männchen Graubart; dir Häschen Weisskopp soll ich auch noch wohl entkommen. Wieder über ein Weilchen kommt ihm der Fuchs Dicksterz entgegen. Darauf das Schwein, das Vögelchen Wicksterz, dann der Wolf (ohne Beinamen) und der wilde Eber. Alle fragen und erhalten ihren Bescheid. Aber der letzte schnappt zu und erwischt den halben Pfannkuchen. Die andere Hälfte entkommt in die Erde, darum wühlen die Säue noch immer.

Dieselbe Geschichte erzählt Adalb. Kuhn, Sagen aus Westfalen 2. 235, aber besser, nämlich mit ausführlicher Wiedergabe der Häufungsrede und mit Weglassung des Schweins, das doch nur eine Wiederholung des wilden Ebers ist.

2. Aus Ditmarschen (Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder, S. 469).

Der Kuchen entläuft, als er halb gar ist, einer alten Hexe und zwei schmucken Mädchen, begegnet dem Has Wippsteert, dem Fuchs Dicksteert, dem Reh Blixsteert, der Kuh Swippsteert. Sie alle wollen ihn fangen, fallen um und sind tot. Endlich kommt er an die Sau und bohrt sich in den Grund. Do fangt de oel Sæg an to wræten (wühlen) unn wull em der heruut hebben, kunn em awers nich krygen Un vun disse Tyt an wræten de Swyn noch all inne Grunt unn wüllen de Koek heruet söken, hebbt em awer noch nich wedder funden.

Ein wesentlicher Zug, der in den beiden westfälischen Fassungen noch an die erste, nicht-ätiologische Sagenreihe erinnert, fehlt bei Müllenhoff: das Zuschnappen und Erfassen.

3. Eine andere wesentliche Eigenart, die Häufungsrede, fehlt in einer Variante aus Rügen (Haas, Schnurren von der Insel Rügen 1899 S. 102):

In einem Dorfe lebten mehrere Frauen, die überaus faul waren. Als sie eines Tages Kuchen buken, waren sie zu faul, den Kuchen, der auf der einen Seite bereits braun gebacken war, umzuwenden. Schliesslich taten sie es doch, ohne dabei aufzustehen; dazu waren sie zu faul. Infolge dieser Nachlässigkeit riss der Kuchen auseinander, und die eine Hälfte desselben fiel zur Erde. Alsbald schnappte die Mutt (weibl. Schwein), die dicht dabei stand, nach dem zur Erde gefallenen Stück und frass es auf. Aber das Schwein merkte sogleich, dass es nur ein halber Kuchen war, und fing an, nach der anderen Hälfte umherzuschnüffeln. Da diese aber nicht zu finden war, so schnüffelt und wühlt es bis auf den heutigen Tag weiter danach.

4. Ein friesisches Märchen[1] (W. Dykstra, Uit Frieslands volksleven 2, 135: 'Hoe de zwijnen wroeten hebben geleerd' = Volkskunde 8, 187. 1895–96) klingt in dem Zwiegespräch zwischen Schwein und Pfannkuchen wieder mehr an das russische an.

Eine alte Frau bäckt einen Pfannkuchen, läuft aber davon, um Sirup zu holen. Da sie lange ausbleibt, wird's dem Pfannkuchen in der Pfanne zu heiss, er springt durch den Schornstein hinaus und rollt den Weg entlang. Ein Mann fragt ihn: „Pfannkuchen, wo kommst du her?" Er antwortet: „Ich bin aus der heissen Pfanne gesprungen und bin einer alten Frau entflohen und werde dir wohl auch entkommen." Ebenso erwidert er einem Hunde und anderen ihm Begegnenden. Endlich trifft er ein Schwein, das fragt: „Traust du dich wohl, auf meinem Rücken zu sitzen?" — Warum nicht? sagt der Pfannkuchen und springt hinauf. — „Traust du dich auf meinem Nacken zu sitzen?" — Gewiss, auch das. — „Komm mal auf meinen Kopf!" — Denkst du, dass ich das nicht wage? — „Du bist mutig, das gesteh ich; aber ich weiss, auf meiner Schnauze zu sitzen traust du dich nicht." — Ach, warum nicht? sagte der Pfannkuchen und setzte sich auf die Schnauze. Hap! machte das Schwein, biss die Hälfte vom Pfannkuchen ab und frass sie auf. Die andere Hälfte fiel auf die Erde und verkroch sich da. Da begann das Schwein danach zu suchen und wühlte mit der Nase so lange in der Erde herum, bis die Nase entzwei ging. Nun steckte ihm sein Herr einen eisernen Ring durch die Nase. Solchen Ring tragen die Schweine noch heut, damit sie nicht in der Erde wühlen; aber sie wollen's doch nicht lassen, denn sie suchen noch immer nach der anderen Hälfte des Pfannkuchens.

Diese ätiologischen Märchen aus Deutschland und Friesland verdienen Beachtung. Je weniger das internationale Wesen der Märchenstoffe es gestattet, irgendwelche Schlüsse hinsichtlich des Charakters eines sie erzählenden Volkes zu ziehen, um so sorgfältiger muss die Art der Stoffbearbeitung bei den einzelnen Völkern ins Auge gefasst werden. Das wird die schöne Aufgabe der Zukunft sein (einer glücklichen Zukunft, die mit Stoffsammeln nichts mehr zu tun hat!). Hier haben wir so ein Beispiel, das uns klipp und klar den derb humorvollen Zug der Norddeutschen enthüllt. Denn liegt nicht eine köstliche Bauernlaune in dieser

1) Für gütige Übersetzung dieses Märchens bin ich wiederum Herrn Prof. Bolte zu [illegible] Danke verpflichtet.

phantastischen Auffassung des grunzenden Wühlers, ein schnurriges Behagen in dem Gedanken, dass es gerade ein Pfannkuchen sein muss, der da gesucht wird? Das ist ja eine der beliebtesten Mehlspeisen des wohlhäbigen Bauern. Mit innigem Verständnis mag er also jenes unablässige Sehnen seines Schweines begreifen, wenn er ihm zuschaut, die Pfeife in den Mundwinkel gequetscht Ein für den Grossstädter entzückendes Bild: dort die geschäftige Sau, hier der Buer in Holsken, und in seinem Kopfe spukend ein neckisches Märchen. Er ahnt es nicht, dass die Wissenschaft es kennt — besser kennt als er selber, und er würde den Studierten für nicht ganz richtig halten, der ihm sagte: Das Märchen ist von Russland, vielleicht noch weiter her gekommen. Im Ernst, die russische Fassung ist wiederum die beste.

Hier finden wir Mann und Frau, wie in England, hier finden wir das Fenster, in das der Pfannkuchen zum Abkühlen gesetzt wird, wie in Westfalen, hier finden wir nur die Waldtiere, Hase, Wolf, Bär und Fuchs, die anderswo mit Menschen oder mit Haustieren zusammen erwähnt sind, hier finden wir die List des Fuchses: Ich höre nicht gut, komm doch ein bisschen näher usw., wie in so manchen anderen Fassungen auch. Aber die anderen haben immer nur einzelne dieser Märchenzüge aufzuweisen, das russische hat sie alle zusammen. Interessant ist, wie aus dem zum Abkühlen weggesetzten Kuchen — also aus dem halbfertigen — ein halb garer (Ditmarschen, Niederlausitz) oder ein halb braungebackener (Rügen) wird und nun in weiterer Entstellung die Hälfte dieses Kuchens herunterfällt und alsdann (wie in der ersten Sagenreihe der ganze Kuchen aufgefressen wird (Rügen), wie anderswo wieder die Entstellung resultiert, dass der Mann den Kuchen durchbricht und die andere Hälfte wegläuft (Schottland). Interessant ist auch, wie aus der Beratung von Mann und Frau, wovon der Kuchen gebacken werden soll (Russland), die Beratung wird, wer ihn backen soll (Ostpreussen), und wie auf diesem Wege das Motiv der Faulheit entsteht.

Was endlich die willkürliche Ätiologie betrifft, so ist auf die Vorliebe für das Suchmotiv, das wir schon oben kennen gelernt haben, noch einmal hinzuweisen.[1])

3. Die versenkten Schlüssel.

Nicht nur der Schluss eines Märchens wird mit dieser naturgeschichtichen Fabelei gekrönt. Gelegentlich gefällt's dem Erzähler, auch inmitten

1) Zu den oben S. 13f. angeführten Märchen von dem geöffneten Sack sind hier z. B. hinzuzufügen: Lederbogen, Kameruner M. Nr. 31 (Schwein sucht heilende Steine). Folklore 3, 364 (Huhn sucht verlorene Nadel). Landes, Contes annamites 136—139 (Tümmler sucht ein verlorenes Herz oder Schätze). Büttner, Lieder u. Gesch. der Suaheli S. 127 (Delphin sucht Salomos Ring). Dyer, Folklore of Plants p. 305 (Kormoran taucht nach untergegangenem Schiff). Revue des trad. pop. 2, 26. 3, 262 (Maulwurf und Fisch sind verwandelte Kinder, die den Vater suchen).

seiner Geschichte solche Arabesken anzubringen. Ich greife ein Beispiel heraus, das sich am kürzesten abtun lässt. In den Aufgabenmärchen, in denen ein Jüngling die schwierigsten Bedingungen zu erfüllen hat, spielt das Motiv der ins Meer versenkten Schlüssel, die heraufzuholen sind, eine grosse Rolle (Köhler, Kl. Schr. 1, 464. Cosquin 1, 32—49). Wenn es dann heisst, dass ein Fisch die Schlüssel findet und bringt, so hat in den Küstengegenden, in denen allein die Fischsagen gedeihen, die Lockung nahegelegen, gerade diesen Einzelzug durch besonderen Schmuck hervorzuheben.

In einem dänischen[1]) Märchen wird also erzählt, dass die Fische lange suchten, aber nichts fanden. Das tat den Weissfischen so leid, dass sie zu weinen anfingen. Und daher kommt es, dass sie noch immer rote Augen haben.[2]) Allein endlich kam doch ein alter Hornhecht mit dem Schlüsselbund angeschwommen. Er hatte es zwischen zwei grossen Steinen gefunden, und dort hatte es so festgesessen, dass er sich den einen Schnabel abgebrochen hatte, als er es losriss. Und daher kommt es, dass der Hornhecht noch einen langen und einen kurzen Schnabel hat.

Ein pommersches[3]) Märchen berichtet, wie Prinz Getreu zum Fischkönig fährt und ihn bittet, ihm die ins Meer geworfenen Schlüssel zu suchen. Der Fischkönig war dazu bereit; er schickte sämtliche Fische aus, aber sie kamen wieder, ohne etwas gefunden zu haben. Zuletzt kam ein kleiner Kaulbarsch und trug die Schlüssel auf seinem Rücken. Von der Last war sein Rücken aber ganz krumm geworden. Seit der Zeit haben alle seine Nachkommen krumme Rücken.

Schlusswort.

Nachdem wir die freie Beweglichkeit naturdeutender Märchenmotive erkannt haben und sowohl in den biblischen Legenden (oben 16, 369 ff.) und Äsopischen Fabeln (oben S. 1 ff.), als auch in den Märchen selbst deren Einfluss auf die Gestaltung der Stoffe dargelegt haben, darf der Satz aufgestellt werden, dass diese Motive nicht nur überaus flüchtig, sondern auch fruchtbar sind und zu Neubildungen von Sagen ebenso sich eignen wie anregen. Je beweglicher aber diese Motive sind, um so mehr Stoffe dürfen als „willkürlich-ätiologische" (oben S. 3) gelten. So ergibt sich, dass die Natur selbst in weit weniger Fällen, als man annehmen

1) Grundtvig, Danske Folkeæventyr, ny samling 1878 Nr. 1 'Mons Tro'. Grundtvig, Dänische Volksmärchen, übers. von Strodtmann 2, 1 (1879).

2) Parallelen: [illegible] Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 2, Nr. 96 und S. 344. Rote Augen der Kröte: Wossidlo, ebd. S. 1—20. 321—345. Bl. f. pomm. Volksk. [illegible]; des Kuckucks: Revue des trad. pop. 5, 262, Nr. 26; des Truthahns: Journal of Am. Folklore 5, 300. (Ebd. grüne Augen der Holztaube.)

3) Bl. f. pomm. Vk. 2, 73 f. Vgl. U. Jahn, Vm. aus Pommern 1, 59.

möchte, die unmittelbare Veranlassung der Natursagen gewesen ist, sondern dass sie nur mittelbar durch fortwährendes Wandern ätiologischer Motive deren Entwicklung beeinflusst hat. Die Naturliebe des Volkes, insbesondere die Freude an der Naturdeutung, ist deshalb nicht geringer zu bewerten. Im Gegenteil, es ist erstaunlich, wie sie alle möglichen Stoffe in ihren Dienst stellt. Und eben darin, dass die Spärlichkeit einer ursprünglichen, aus der Natur schöpfenden Erfindung durch den Reichtum unaufhörlicher Stoffverwandlung ersetzt wird, zeigt sich das lebendige Walten einer wahrhaft naturfreudigen Volksphantasie.

Leipzig.

Drei spätmittelalterliche Legenden in ihrer Wanderung aus Italien durch die Schweiz nach Deutschland.

Von **Heinrich Dübi.**

(Vgl. S. 42—65.)

2. Vom Ewigen Juden.[1])

Ungefähr um die nämliche Zeit, wo die Pilatuslegende in Italien ihre erste schriftliche Aufzeichnung fand, taucht die Kunde von der Schuld und Strafe eines anderen Verfolgers Christi im Abendlande auf. Die Chronisten von St. Albans in England, Roger von Wendower († 1237) und nach ihm Matthew Paris[2]) († 1259), dessen lateinisch geschriebene 'Geschichte Englands von Wilhelm dem Eroberer bis zum letzten Jahre Heinrichs III.' 1571 in London und 1589 in Zürich bei Froschauer gedruckt wurde, berichten zum Jahre 1228, wie ein zum Besuch der heiligen Reliquien nach England gekommener Erzbischof aus Gross-Armenien dem Abt und den Konventualen von St. Albans auf Befragen erzählt habe, dass in Armenien ein gewisser Cartaphilus noch lebe, der einst bei der Verurteilung Christi als Pförtner des Pilatus zugegen gewesen sei und dem den Gerichtssaal verlassenden Jesus mit der Faust einen Stoss in den Rücken gegeben

1) Vgl. Th. Graesse, Die Sage vom Ewigen Juden, Dresden und Leipzig 1844; = Der Tannhäuser und der ewige Jude, Dresden 1861, S. 74—130; Gaston Paris, Les légendes du moyen-âge, 2. édition, Paris 1904, S. 149—221: Le Juif errant (1880. 1891); L. Neubaur, Die Sage vom ewigen Juden, Leipzig 1884; 2. durch neue Mitteilungen (24 Seiten) vermehrte Ausgabe, Leipzig 1893; ferner Bibliographie der Sage vom ewigen Juden im Centralblatt für Bibliothekswesen 10, 249—267. 297—316 (1893).

2) Matthaei Paris, monachi Albanensis, Historia major, a Guilielmo conquaestore ad ultimum annum Henrici tertii. Tiguri in officina Froschoviana 1589 p. 339. Die erste Londoner Ausgabe von 1571 ist wieder abgedruckt in Matthaei Parisiensis Chronica maiora ed. Luard (London 1880) 3, 161 und 5, 340f. (Besuch von 1252).

habe mit den Worten: „Geh schneller, Jesu! Was zögerst du?“ Da habe Jesus mit strengem Antlitz sich umgewendet und geantwortet: „Ich gehe, du aber sollst warten, bis ich wiederkomme.“ Seit dieser Zeit wartet Cartaphilus, der in der Taufe durch Ananias den Namen Josephus erhalten hat, auf die Wiederkehr Christi, von dem er für seine unwissentliche Sünde Verzeihung am jüngsten Tage erhofft. Er verkehrt viel in beiden Armenien, wird auch dort von Leuten aus allen Ländern besucht, denen er mit Ernst und Bescheidenheit Auskunft über die heilige Passion, die Auferstehung und Himmelfahrt, die Aussendung der Apostel usw. gibt. Er ist ein nüchterner und frommer Mann, verkehrt nur mit Bischöfen und Prälaten der Kirche, zu deren Tafel er sich ziehen lässt, weist aber alle Geschenke zurück. Alle 100 Jahre verfällt er in einen ekstatischen Schlaf, aus welchem erwachend er sich wieder in dem Alterszustand befindet, in dem er zur Zeit der Passion Christi war. Als Zeugen für die Richtigkeit dieser Erzählungen werden zitiert ein französischer Ritter aus Antiochia, welcher dem Erzbischof als Dolmetscher diente und einem Diener des Abtes von St. Albans, Heinrich Spigurnel, persönlich bekannt war, ferner der Ritter „Richard von Argentomium“, der als Pilger im Morgenlande gewesen war, und der Bischof Galeranus von Beyrut in Syrien. 1252 kamen andere Armenier, darunter ein Bruder des Erzbischofs, nach St. Albans und bezeugten, dass Cartaphilus noch lebe.

Für uns ist dieser Bericht darum wichtig, weil sein Inhalt gegen Ende des 16. Jahrhunderts, kurz vor Erscheinen des ältesten Volksbuches über den Ewigen Juden, in der Schweiz durch den Druck verbreitet wurde. An sich gehört diese Legende nur indirekt zum Sagenkreis des Ewigen Juden. Denn Cartaphilus, in dessen Namen jener Jünger steckt, der beim heiligen Abendmahl am Herzen Jesu lag und von dem die Rede unter den Aposteln ging: „Dieser Jünger stirbt nicht“, ist als Pförtner des Pilatus kein Jude, sondern ein Römer oder Grieche; er muss auch nicht in der Welt herumwandern, sondern bleibt im Orient. Aber Züge der Josephus-, der Malchus- und der Ahasverlegende sind doch in der Figur deutlich, und jedenfalls war diese Form in Europa populär, bis sie durch die italienische von Buttadeo und die deutsche von Ahasver abgelöst wurde oder mit ihr verschmolz. Im gleichen Jahre wahrscheinlich wie in St. Albans war der armenische Erzbischof auch in Köln und in Tournai, wo er sich um die Fastenzeit drei Tage lang aufhielt und die Erzählung von Cartaphilus wiederholte, ohne dessen Namen zu nennen. Wenigstens kommt er in der um 1243 geschriebenen Chronik des wallonischen Reimers Philippe Mousket[1] nicht vor. Über die Versündigung

1) Chronique rimée de Philippe Mouskes, publiée par le Baron de Reiffenberg 2, 491 v. 25485 (1838) und MG. Scr. 26, 777. Unsere Stelle ist auch abgedruckt bei Graesse (1845) S. 53ff. und bei Neubaur (1884) S. 109.

des Cartaphilus lag Mousket eine andere Tradition vor: Als die treulosen Juden den Sohn Gottes zum Kreuzestode führten, sprach dieser Mann zu ihnen: „Wartet ein wenig! Ich komme auch mit, um den falschen Propheten sterben zu sehen.“ Jesus wendet sich um, sieht ihn an und sagt: „Sie werden nicht auf dich warten, du aber wirst auf mich warten.“ — Diese Variante verlegt also den Schauplatz der Versündigung an den Weg nach Golgatha, mildert aber die Schuld erheblich, so dass die Strafe fast unverständlich wird. Ganz klar hingegen sind beide in den Erzählungen, welche seit der Mitte des 13. Jahrhunderts in der Levante und in Italien umgingen über den Mann, der Christus geschlagen hatte und dafür verdammt worden war, bis zum jüngsten Tage zu leben und zu wandern.

Der erste, der von ihm spricht, ist 1250—55 Sir Felippe de Novaire[1]), welcher in seinem ‘Livre de forme de Plait’, einer Aufzählung der Formeln, die in den Gerichtshöfen von Cypern und Jerusalem im Gebrauche waren, den Jehan Boutedieu als Beispiel aufführt eines ungewöhnlich lange lebenden Menschen. Dabei scheint angenommen, dass der Boutedieu, d. h. der, welcher Gott gestossen hat, im Orient lebe. Um das Jahr 1300 macht Cecco Angiolieri[2]), der bekannte Feind Dantes aus Siena, in einem Sonette die nämliche Anspielung. In den Reisehandbüchern für den Gebrauch der Pilger[3]) in Jerusalem, die in Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts vorliegen, wird gleich nach der Station des Simon von Kyrene und dem Hause des Judas das Haus des Johannes Buttadeus erwähnt, „welcher den Herrn stiess und schalt, da er gebunden zum Kreuzestode ging, und dafür bis zum jüngsten Tage am Leben bleiben muss.“ In einer handschriftlichen italienischen Pilgererzählung[4]) von 1274 berichtet ein Wallfahrer einem Eremiten seinen Entschluss, jenen Mann im Orient aufzusuchen, zu dem Christus sagte: „Ich werde gehen, du aber erwarte mich, bis ich wiederkomme!“ In diesen Erzählungen haftet die Figur des Verbrechers immer noch an dem Tatorte oder wenigstens dem Erdteile seines Verbrechens. Aber das Interesse, welches die aus Italien, besonders aus Siena und Florenz, stammenden Erzähler an dem Vorgang nehmen, beweist doch, dass der Buttadeo eine in Italien populäre Figur war.

Und in der Tat soll ein Mann dieses Namens 1267 Forli in der Romagna auf seinem Wege nach San Jago passiert haben. Zeuge dafür

1) Livre de forme de Plait par Sir Felippe de Novaire im Recueil des Historiens des Croisades 1, 570 (Paris 1841) zitiert nach Neubaur (1893) S. 2 und Gaston Paris p. 191.

2) Nach Neubaur (1893) S. 2.

3) Z. B. in der nicht publizierten Hs. 63 der Bibliothek von Evreux, genannt Liber terre sancte, und in dem 1822 zu Florenz gedruckten Viaggio in terra santa fatto e descritto da Ser Mariano da Siena nel 1431 (vgl. Gaston Paris p. 198).

4) Hs. der Magliabecchischen Bibliothek in Florenz, ed. F. Cassini. Bologna 1882; vgl. Neubaur (1893) S. 1 und Romania 1883, 112.

ist der berühmte Astrolog Guido Bonatti[1]) aus Forli, den Dante (Inferno XX, 118) in die Hölle versetzt hat und der unter den wenigen, welche „die grossen Jahre Alcocoden gelebt haben", einen gewissen Ricardus nennt, der behauptete, ein Schildträger Karls des Grossen oder des Oliver gewesen und 400 Jahre alt zu sein. Bonatti hat ihn selbst zu Ravenna im Jahre 1223 gesehen. Ferner nennt er den Johannes Buttadeus, der zur Zeit Jesu Christi gelebt haben wollte usw. wie in der gewohnten Erzählung. — Jener Ricardus war sicherlich ein Betrüger, der sich darin gefiel, die Rolle des sagenhaften Johannes a Stampis oder a Temporibus wieder aufzunehmen, der 1139 im Alter von angeblich 341 oder 361 Jahren gestorben war. Aber der Betrüger hat, namentlich durch die Anerkennung, die er am Hofe Friedrichs II. fand, Schule gemacht. Sein Nachahmer benutzte die oben angeführten, aus dem Orient stammenden Legenden, die in Italien besser zogen als die dem Sagenkreise Karls des Grossen entnommenen. Die leibhaftigen Erscheinungen des Giovanni Bottadio mehren sich in Italien und nehmen bald eine gewisse Regelmässigkeit der Phasen von 100 zu 100 Jahren an. Zwischen 1310 und 1320 soll er in Mittelitalien gewesen sein. Autorität dafür ist Antonio di Francesco di Andria[2]), dessen Begegnung mit dem geheimnisvollen Wanderer zwar erst 100 Jahre später fällt, dem aber die 'alten Leute' die Wahrheit der früheren Erscheinung bestätigt haben. Um 1400 passierte Bottadio Siena und erklärte ein eben fertig gewordenes Bild des kreuztragenden Heilandes von Andrea di Vanni für das ähnlichste, das er je gesehen habe. Dies hat Sigismondo Tizio[3]), der Chronist von Siena, von alten Leuten erkundet; was sonst das Volk Wunderbares von Johannes Buttadeus erzähle, hält er für unglaubwürdig.

Auch in den Berichten von Augenzeugen über die Begegnungen mit Giovanni Bottadio im 15. Jahrhundert ist Dichtung und Wahrheit so durcheinander gemischt, dass wir den wahren Charakter der Person, welche als ewiger Jude die Städte Mittelitaliens durchzog, nicht genau feststellen können. Jedenfalls hat er seine Rolle gut gespielt. Er nannte sich lieber 'Servo di Dio' (Knecht Gottes) als Bottadio, welchen Namen er nicht richtig fand und durch Batte-Iddio (welcher Gott schlug) ersetzt wissen wollte. Diese Äusserung Giovannis, die Antonio di Andrea in seinem Tagebuch aufzeichnete, beweist einmal, dass Giovanni doch nicht alle italienischen Dialekte verstand und sprach, wie man es von ihm behauptete, und ferner, dass ihm über die Misshandlung, welche Christus erfahren hatte, verschiedene Traditionen geläufig waren. Diejenige, der

1) Guidonis Bonati Foroliviensis Mathematici de astronomia tractatus X (Basel 1550) p. [illegible]. Eine deutsche Ausgabe von dem Traktat Bonattis erschien in Basel 1572. Ich zitiere nach Gaston Paris p. 189—91 und Neubaur (1884) S. 11. 71f. 111.

2) Vgl. Gaston Paris p. 207 und Neubaur (1893) S. 3.

3) Vgl. Gaston Paris p. 190.

er selbst den Vorzug gab, lautet folgendermassen: Als Jesus den Berg Golgatha hinaufstieg, während seine Mutter und andere Frauen ihm unter Weinen und Klagen folgten, wandte er sich, um mit ihnen zu sprechen. Da stiess ihn Giovanni mit der Faust in die Rippen und sagte: „Geh schnell", worauf Jesus antwortete: „Du selbst wirst so schnell gehen, dass du auf mich warten musst.“ Ich muss es mir versagen, auf die Abenteuer und Gespräche einzugehen, die Giovanni in den Jahren 1416 ff. hatte auf dem Wege zwischen Borgo a San Lorenzo und Bologna, namentlich in dem Dorfe Scaricalasino[1]), in Vicenza, in den Marken von Treviso und Ancona, in Agliana, wo der Podestà Salvestro Mannini[2]) ihn einem Verhör unterzog, und besonders in Florenz, wo er nicht nur die etwas naiven Gebrüder Andrea, sondern auch Messer Lionardo d'Arezzo, den gelehrten Kanzler der Signoria, und Giovanni Morelli, den Vikar des Mugello, durch seine Kenntnisse und geheimen Künste verblüffte. Sie lesen sich nach dem Urteil von Gaston Paris in den Originalen, welche S. Morpurgo[3]) in einer trefflichen Schrift nach zeitgenössischen Aufzeichnungen gegeben hat, wie Renaissancenovellen des Trecento und sind auch von kulturhistorischem Interesse. Ich hebe nur diejenigen Züge hervor, welche der Sage vom ewigen Juden schon vorher angehörten oder durch Giovannis Auftreten in sie hineingebracht worden sind: Giovanni ist menschenfreundlich, namentlich gegen Kinder, er geht wunderbar schnell und heimlich, er trägt Mönchskleider, hat kein Gepäck und geht barfuss oder trägt nur eine Sandale, er kennt alle Sprachen und Dialekte, alle Geheimnisse und die Zukunft, gibt gern und uneigennützig den vielen Fragern guten Rat. Er meidet die Menge nicht, weicht aber indiskreten Fragen über die heiligsten Dinge geschickt aus. Er kann sich und seine Begleiter unsichtbar machen, Ketten und Bande fallen von ihm ab, und er entschwindet aus dem festesten Gefängnis; er ist gastfrei, lässt sich in Essen und Trinken nichts abgehen, öffnet dann die Hand und lässt die dem Wirte zukommenden Münzen herausfallen, die sich immer wieder ersetzen. Er schläft in keinem Bette und weilt nie länger als drei Tage in einer Provinz. Er soll alle 100 Jahre wiederkehren und wandern bis zum jüngsten Tage. — Kurze Zeit nach diesem wiederholten Auftreten verschwindet der Bottadio aus Italien, aber seine etymologischen Spuren sind in dem Juan Espera-en-Dios oder Voto-a-Dios spanischer und portugiesischer Legenden und Theaterstücke des 16. und 17. Jahrhunderts, dem Boudedeo eines bretonischen Gwerz oder geistlichen Volksliedes, ja dem Bedeus der Siebenbürger Sachsen noch im 18. und 19. Jahrhundert erhalten.[4])

1) Vgl. Gaston Paris p. 207. Neubaur (1893) S. 4f.
2) Vgl. Gaston Paris p. 218. Neubaur (1893) S. 5.
3) S. Morpurgo, L'Ebreo errante in Italia (Florenz 1891). Vgl. Gaston Paris und Neubaur.
4) Vgl. Gaston Paris p. 180. 188. 195f. 200.

In einem kleinen provenzalischen Mysterium des 15. Jahrhunderts[1] figurieren im Personenverzeichnis neben den Henkern Christi Botadieu und Malchus. Der letztere, im Evangelium ein römischer Kriegsknecht, dem Petrus das Ohr abhaut, Christus aber es wieder anheilt, ist in der mittelalterlichen Legende zu einem der Henker geworden, welcher Christus mit einem eisernen Handschuh ins Gesicht schlägt. Zur Strafe muss er in einem unterirdischen Gefängnis auf die Wiederkehr Christi oder auf den jüngsten Tag warten. Manche Pilger haben ihn in Jerusalem in seinem Verliesse noch lebend gesehen, und die Volksbücher entwerfen schauerliche Schilderungen von dem Unglücklichen. Andere haben wenigstens seine verruchte Hand im Tempel Salomonis an einem Pfeiler hangen sehen. So unter anderen Jan Aertsz[2] aus Mecheln, der sich 1484 einer portugiesischen Expedition ins heilige Land angeschlossen hatte und dessen Reiseaufzeichnungen in Handschriften des 16. Jahrhunderts und in Flugblättern von 1595 und 1652 grosse Verbreitung gefunden haben. Er erzählt darin ausser von Malchus Hand auch von einem zu Jerusalem hinter acht hölzernen und einer eisernen Tür gefangen gehaltenen Manne, Jan Boduyn oder Baudewyn, der unseren Herrn, als er mit dem Kreuze beladen vorüberschritt, von der Schwelle seines Hauses aus mit Scheltworten zu eiligerem Todesgange gehetzt hatte, worauf ihm Jesus antwortete: „Ich werde gehen, und du wirst stille stehen, und jedes Jahr wirst du nach meiner Rückkehr fragen." Und in der Tat fragt er jeden Karfreitag, ob der Mann mit dem Kreuze nicht wiedergekommen sei. In dieser Erzählung liegt eine Verwechslung in bezug auf die Strafe mit der Malchuslegende vor, sonst aber beweist sie, dass die Legende von dem ewigen Juden in Jerusalem haften geblieben war.

In allen bisher besprochenen Wandlungen der Sage ist an dem guten Glauben der Zeugen, die von ihr sprechen, nicht zu zweifeln, und selbst der in Italien um 1416 als Bottadio Wandernde war noch ein naiver Betrüger. Vom Ende des 15. Jahrhunderts weg kommt aber ein neues Element in die Legende, das der raffinierten literarischen Fälschung. Diese findet sich zuerst bei einem verwandten, aus der Pilatuslegende stammenden Stoffe. Schon das Mittelalter hatte in den Akten des Pilatus, welche später das Evangelium des Nikodemus heissen, Anläufe zu solchen Erfindungen gemacht; dahin gehören der Briefwechsel des Pilatus mit Tiberius, der angebliche Bericht des Herodes an den Senat, die beide von der Verurteilung Christi handeln. Jetzt aber ging man darauf aus, die Akten dieses Prozesses, der die ganze Christenheit interessierte, kunstgerecht wiederherzustellen. Wer zuerst Hand an dies unnütze Werk gelegt hat, wissen wir nicht. Zwar findet sich das Urteil des Pilatus über

1) Vgl. oben S. 143 und Gaston Paris p. 193f.
2) Vgl. Neubaur (1884) S. 12 und 111 und (1893) S. 8.

Jesus abgedruckt im 'Reißbuch gen Hierusalem' des Melchior Lussy (Freiburg im Uechtland, bei Abraham Gemperlin 1590 S. 31—35). Der Verfasser, der als Landamman in Nidwalden seine Reise 1583—84 machte, berichtet: „Die Abschrifft dieser Urtheil ward mir auf meiner Pilgerfahrt in Hebraischer Sprach mitgeteilt, welche ich in Frantzösische und volgends in unser Teutsche Sprach verdollmetschen lassen." Trotz dieser Behauptung ist Lussy nicht der Fälscher; denn L. Neubaur[1] hat in seinen gründlichen Studien über die Sage vom ewigen Juden einen zu Paris 1581 erschienenen 'Trésor admirable de la sentence de Pilate contre Jesus Christ' und eine in Magdeburg bei Johann Francke 1584 erschienene 'Glaubwürdige, warhaffte ordentliche Verzeichnus und Beschreibung des ergangenen unschuldigen Bluturteils usw.' nachgewiesen. Beide Flugschriften erzählen, dass die Sentenz des Pilatus in der Stadt Aquila in einem Marmorkästlein verborgen und mit hebräischen Buchstaben auf Pergament geschrieben beim Abbruch eines Hauses zum Vorschein gekommen sei. Ähnlich sollten später die Protokolle des Hohen Rates von Jerusalem über die Verurteilung Christi, „wie sie auf einer ehernen Tafel gestanden" von einem Herrn Anton oder Heinrich Rantzau, der 1623 eine Reise ins gelobte Land machte, abgeschrieben und nach Hause gebracht worden sein, eine ebenso plumpe Fälschung und Buchhändlerspekulation wie die, zu der wir jetzt übergehen.

Nachdem das ganze 16. Jahrhundert hindurch keine Kunde von dem im Abendlande wandernden ewigen Juden erschollen war (denn seine angeblichen Besuche in Hamburg 1542, in Madrid 1574 und in Danzig 1599 sind Fiktionen), erschien 1602 die erste Ausgabe des Volksbuches, welches diese Figur mit einem Schlage in ganz Mittel- und Nordeuropa populär machte und eine wahre Flut von Flugschriften, Volksliedern, Holzschnitten und Abhandlungen in allen Sprachen hervorgerufen hat. Der schon genannte Sagenforscher L. Neubaur hat 1893 an Ausgaben dieses Volksbuches von 1602 bis 1850 zusammengestellt: in deutscher Sprache 61, in vlämischer 3, in französischer 10, in dänischer 4, in schwedischer 10; dazu 139 Schriften und Aufsätze über die Sage aus den Jahren 1604 bis 1893. Aus dieser Flut wollen wir nur einiges herausfischen, was geeignet ist, unsere These von der besonderen Entwicklung dieser Sage in der Schweiz zu unterstützen. Dabei können wir gleich mit der ersten Ausgabe beginnen. Diese „Kurtze Beschreibung und Erzaehlung von einem Juden mit Namen Ahasverus" ist angeblich gedruckt „zu Leyden bei Christoff Creutzer Anno 1602". Dass dies ein Pseudonym ist, geht schon aus der Druckernotiz unter der zweiten, in der gleichen Offizin und mit den gleichen Lettern gedruckten und mit der Editio princeps genau übereinstimmenden Ausgabe hervor: „Gedruckt zu Bautzen

1) Vgl. oben S. 143[1].

bei Wolffgang Suchnach anno 1602." Dass ferner Leyden und Creutzer Anspielung auf die Passion, Bautzen für 1602 eine anachronistische Orthographie und Wolffgang Suchnach ein Vexiername sei, ist nachgewiesen. Gerade der letztere führt uns aber vielleicht auf die richtige Spur. Weller (Die falschen Druckorte 1858 S. 9) schreibt unter anderem den folgenden Druck: „Eine newe Zeitung, vom jetzigen Auffruhr und grossen Entbörung, in Teutschlandt, wie dieselbige mehrentheils von den zarten Jesuiten und Pfaffen angesponnen, gedruckt zu Leiden bey Wolffgang Suchnach 1610" dem Basler Buchdrucker Johannes Schröter zu. Dieser war, wie mir Dr. C. Chr. Bernoulli freundlichst mitgeteilt hat, aus Schleisingen in Württemberg gebürtig und wurde 1591 Bürger zu Basel. Seine Drucke sind von 1597 an nachzuweisen; er war öfter für Ludwig König tätig, als selbständiger Drucker gab er meistens kleinere Schriften, wie Disputationen, Leichenpredigten, geistliche Lieder und dgl. heraus. Leider besitzt die Universitätsbibliothek in Basel die ältesten Ausgaben des Volksbuches vom Ewigen Juden nicht, so dass man nicht durch Typenvergleichung herausbringen konnte, ob Schröter der Drucker dieser ersten Ausgaben ist oder nicht. Was mich aber in meiner, übrigens schon von Neubaur geäusserten Vermutung, dass Basel die Heimstätte des Volksbuches über den Ewigen Juden sei, bestärkt, ist folgendes. Eine der ältesten Ausgaben, angeblich gedruckt „zu Dantzig bei Jacob Rothen Erben, im Jahr 1602", aber tatsächlich nach einer der Ausgaben „Bautzen bei Wolffgang Suchnach" gemacht, enthält zum erstenmal den Zusatz zum Titel: „Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden, der sich nennet Ahaßverus, aber von Guidone Bonato, einem vortrefflichsten Astronomo auß ursachen Johan Buttadeus genennt wird" und auf Seite 7 in lateinischer und deutscher Sprache die oben erwähnte Nachricht des Bonatti über den Besuch des Buttadeus in Forli im Jahr 1267. Nun ist die zweite lateinische Ausgabe von Bonattis astronomischem Traktat in Basel 1550, eine deutsche in Basel 1572 erschienen.

Wenn wir also einstweilen annehmen, der unbekannte Verfasser des Volksbuches sei in Basel zu suchen, so bleibt es rätselhaft, wie er dazu gekommen ist, den Generalsuperintendenten der evangelischen Landeskirche von Schleswig-Holstein zum Hauptzeugen für seine Erfindung zu machen. Beziehungen des Paul von Eitzen oder seines Landesherrn und geistlichen Oberhirten, des Herzogs Adolf von Holstein-Gottorp, mit Basel sind nicht nachzuweisen, und ob Eitzen die von späteren Literarhistorikern[1] ihm zugeschriebene Absicht ausgeführt hat, einen Kommentar zur Passionsgeschichte zu schreiben, ist sehr zweifelhaft. An sich ist die formale Erfindung des Volksbuches nicht schlecht. Es berichtet bekanntlich in der Form eines Briefes, datiert Schleswig den 9. Junii anno 1564, dass der

1) Moller, Cimbria litterata 3, 236 (nach Neubaur 1893 S. 10).

Bischof von Schleswig dem Briefschreiber und anderen Studenten erzählt habe, wie er als Student zu Wittenberg im Winter 1542 zu seinen Eltern nach Hamburg gereist sei und dort die Bekanntschaft des ewigen Juden in der Kirche gemacht habe. In einem Anhang wird beigefügt, dass die im Auftrage des Herzogs Adolf wegen rückständiger Soldgelder nach Spanien geschickten Secretarius Christoph Ehringer und M. Jacobus von dort die Nachricht zurückgebracht hätten, sie hätten den ewigen Juden 1574 zu Malduit in bekannter Gestalt und Kleidung angetroffen und er habe ein gutes Spanisch geredet. Am Schluss des Briefes ist noch hinzugesetzt: „Dieser mann oder Jud, soll so dicke Fußsohlen haben, dass mans gemessen, zweyer Zwergfinger dick gewesen, gleich wie ein horn so hart wegen seines langen gehen und Reysen, er soll auch anno 1599 zu Dantzig im December gesehen worden sein.“ In dem nach der Sitte der Zeit sehr ausführlichen Titel und im Text wird gerühmt, wie der Ewige Jude an Paul von Eitzen über das, was sich in den orientalischen Landen seit Christi Tod zugetragen, über die Taten und den Märtyrertod der Apostel usw. ausführlichen und guten Bericht gegeben habe. Aber aus dem Flugblatt selbst gewinnen wir den Eindruck, dass dessen Verfasser ausser dem, was er bei Paris und Bonatti gelesen hatte, über Ahasver herzlich wenig wusste und ziemlich arm an Erfindungskunst war. Was er Neues hinzugefügt hat und warum, wollen wir in Kürze auseinandersetzen. Der Ewige Jude ist ein Schuster und heisst Ahasver. Dieser Name ist höchst ungeschickt gewählt, weist aber, wie Gaston Paris bemerkt, auf einen protestantischen Autor; ein Katholik würde die Form der Vulgata Asverus gewählt haben. Seine Verschuldung ist die allgemeine der Juden, er habe an der Gefangennahme und Verurteilung Christi tätigen Anteil genommen, und eine persönliche, er habe sein Hausgesinde zur Betrachtung des Todesganges aufgefordert und Christus, da er ausruhen wollte, von seiner Türe weggewiesen und zum Tode gehen heissen. Dem entspricht auch die Strafe: er muss immer wandern, sieht seine Frau und Kinder nicht wieder, seine Vaterstadt nur in Trümmern. Nach seiner eigenen Meinung soll er als lebendiger Zeuge für Christus gegen die Juden und die Ungläubigen dienen, vielleicht bis zum jüngsten Tage. Deswegen kann er auch Blasphemien nicht ausstehen. Als Almosen nimmt er nur 2 Schillinge, die er gleich wieder den Armen gibt, denn Gott lässt es ihm an nichts fehlen. In der Kirche macht er sich auffällig durch seine Devotion. Dass er getauft sei, behauptet er nicht, spricht aber von der Passion wie ein Christ.

Das ist, wie man sieht, ein ziemlich ärmlicher Inhalt, und aus diesem protestantischen Traktätlein gegen Juden und Atheisten wäre sicherlich nicht die populäre Legende entstanden, wenn in der Weiterentwicklung nicht die volkstümlichen Züge der Sage, wie sie in Italien umgingen, sich auf unbekannten Wegen wieder in dem Volksbuch, ja in den Streit-

schriften der Gelehrten für und wider den ewigen Juden eingefunden hätten. Diese Entwicklung müssen wir nun im Fluge durcheilen, nur da verweilend, wo wir für unseren Hauptzweck Belehrung finden. Denn dieser ist eben nicht, die ganze Sage auszuschöpfen, sondern ihre schweizerischen Formen zu erklären.

Die neue Kunde verbreitete sich ausserordentlich rasch, und mit ihr mehrten sich schneeballartig die Erscheinungen Ahasvers und die Flugschriften, die diese beschrieben.[1]) Zum 14. Januar 1603 notierte sich der Lübecker Jurist Anton Colerus[2]) in sein Tagebuch, dass der ewige Jude in der Stadt gewesen sei; im Jahre 1604 war es nach Cluver[2]) allgemeines Gerede, dass der ewige Jude sich in Sachsen zeige. Im nämlichen Jahre erklärte der Pariser Advokat Rodolphe Bouthrais[3]), dass ganz Europa den ewigen Juden kenne und das Volk in Frankreich allenthalben von ihm spreche. In der Tat ist eine 'Complainte en forme et maniere de chanson' über die Thema, zu singen nach der Melodie 'Dames d'honneur usw.', dem 1610 zu Bordeaux erschienenen 'Discours veritable d'un juif errant'[4]) einverleibt, welcher nichts anderes ist als die Übersetzung des deutschen Volksbuches mit geringen Änderungen des Lokals. Dagegen bestreitet der Jesuit Jules César Boulenger[5]) 1604, dass Ahasver je in Paris gewesen sei. Aber noch im gleichen Jahre im Oktober sah ihn der Jurist Louvet[6]) mit anderen Personen in Beauvais beim Verlassen der Kirche, wie er Kinder zum Respekt vor den heiligen Dingen mahnte, kam aber nicht dazu, selber mit ihm zu sprechen. Besser scheint dies zwei Edelleuten geglückt zu sein, die ihm ebenfalls 1604 in der Champagne begegneten.[7]) 1614 wird er in Fontainebleau, Châlons-sur-Marne und Isle-de-France gesehen, wo er auf den Prinzen Condé stösst

1) Die Editio princeps des Volksbuches von Ahasver ist wieder abgedruckt bei Graesse, Die Sage vom Ewigen Juden 1845 und bei Neubaur 1884 S. 53–65. Faksimile des Titels der Ausgabe von 1619 bei Koenig, Geschichte der deutschen Literatur 1, 253 1893. Zu Neubaurs Nachweisen sei noch ein 1616 verfasstes Gedicht Daniel Sudermanns im Berliner Ms. germ. fol. 86, Bl. 122a nachgetragen.

2) Henricus Bangertus, Commentarius de ortu, vita et excessu Ant. Coleri Icti Lubecensis und Cluver, Historiarum totius mundi epitome a prima rerum origine usque ad annum Christi 1630 Breslau 1675 p. 715; zitiert nach Neubaur 1884 S. 114 und 115.

3) Rud. Botereius, Commentariorum de rebus toto paene orbe gestis (1594–1609) liber XI, p. 385; zitiert nach Neubaur 1884 S. 119.

4) Vgl. Neubaur 1893 S. 15f.

5) I. C. Boulenger, Historia sui temporis (Paris 1604) p. 357; vgl. Gaston Paris p. 173 und Neubaur 1884 p. 120.

6) Louvet, Histoire et antiquités du diocèse de Beauvais (Beauvais 1635) 2, 674; zitiert nach Gaston Paris p. 173f.

7) (P. V. P. Cayet), Chronologie septénaire de l'Histoire de la Paix entre les Roys de France et d'Espagne, Allemagne etc. depuis le commencement de l'an 1598 jusques à la fin de l'an 1604. A Paris 1605, Bl. 442–446 (zum Jahr 1604): 'Histoire d'un Juif errant'.

und ihm Vorwürfe macht, dass er die Waffen gegen seinen König und dessen Mutter führe.[1]) Dies ist meines Wissens der einzige Fall, wo sich Ahasver in politische Dinge mischt, wie das Bottadio in Italien regelmässig tut. Aber in Frankreich hat die Legende überhaupt die volkstümliche Form wieder gewonnen, wie die sprichwörtlichen „cinq sous du Juif errant“ und sein in Verse gebrachter Dialog mit dem „bon homme Misère“[2]) beweist. Cyrano de Bergerac zählt in seiner „Lettre pour les Sorciers“ und damit übereinstimmend in einer Szene des Pédant joué unter den ihm bekannten dämonischen Erscheinungen neben dem Paladin Hugo von Tours, dem Teufel Vauvert und dem wilden Jäger aus dem Walde von Fontainebleau auch den Ewigen Juden auf.[3]) Um die nämliche Zeit, wo Cyrano dies niederschrieb, 1644, will der angebliche 'Türkische Spion an den christlichen Höfen von Europa' (diese gefälschten Briefe sind von dem Italiener J. P. Marana[4]) 1689 verfasst) den Ewigen Juden unter dem Namen Michob Ader in Paris am Hofe Ludwigs XIV. angetroffen haben. Als Isaac Laquedem[5]) begegnet er im Sonienwalde, wo es auch sonst nicht geheuer ist, 1640 zwei Bürgern aus der Gerberstrasse in Brüssel und erzählt ihnen sein Erlebnis mit Christus und seine wunderbaren Abenteuer in aller Welt. 1681 soll er sich als Wallbruder mit dem Namen Ahasverus in der Pfalz[6]) herumgetrieben haben. 1694 tauchte der alte Cartaphilus[7]) wieder in England auf und mystifizierte die hohe Gesellschaft, wie die Herzogin von Mazarin nach Frankreich schrieb. Der Betrüger hatte Matthew Paris gelesen, gab sich aber, moderner und vornehmer, für einen 'Offizier des hohen Rates von Jerusalem' aus. Aber nicht nur die Namen, sondern auch die übrigen Personalien des Ewigen Juden werden sagenhaft verändert. Im Volksbuche von 1602, wird er, ich glaube, zum ersten Male als Schuster bezeichnet. Die Folge war, dass in späteren Auflagen desselben (der Zug ist für 1625 bezeugt, vielleicht schon wesentlich älter) Ahasver den Christus

1) La Rencontre faite ces jours passez du Juif errant, par Monsieur le Prince, ensemble les Discours tenus entr'eux. Paris, Anth. du Breuil 1615; vgl. Neubaur 1884 S. 33 und 120.

2) Dieser Dialog ist skizziert bei Neubaur 1884 S. 35f. und zum Teil abgedruckt 1893 S. 17.

3) Vgl. H. Dübi, Cyrano de Bergerac, sein Leben und seine Werke (Bern, Francke 1906) S. 27 und 52. Cyrano hat seine Nachricht wohl aus Charron, Histoire universelle etc. (Paris 1621) c. 142.

4) (J. P. Marana), L'Espion du Grand Seigneur dans les cours des princes Chrestiens, Paris 1684. Vgl. Gaston Paris p. 187.

5) Dieser aus dem Hebräischen fabrizierte Name kommt noch in einer angeblich 1774, vielleicht aber erst 1800 entstandenen französischen 'Complainte' und in einem vlämischen Volksliede vor. Vgl. Gaston Paris p. 176f.

6) Joh. Georg Hadecus, Nathanielis Christiani Relation eines Wallbruders mit Namen Ahasverus, eines Juden 1681. Vgl. Neubaur 1884 S. 117.

7) Dom. Calmet, Dictionnaire de la Bible 2, 472.

mit seinem Handwerkszeug, einem Leisten schlägt. Deswegen empfängt er in der Taufe den Namen Buttadeus. Eine andere Überlieferung, in welcher die Erzählung von Ahasver verknüpft ist mit den Legenden vom Kreuzweg, von Judas, Veronica, Longin usw. und die uns in dem noch aus dem 17. Jahrhundert stammenden französischen Volksbuch: 'Histoire admirable du Juif errant'[1]) vorliegt, macht den Ahasver zum Sohne eines Zimmermanns aus dem Stamme Naphthali. Die 'Histoire admirable' legt grosses Gewicht auf die Wanderungen des Ewigen Juden, was dem Verfasser Gelegenheit gibt seine phantastischen Kenntnisse in Geographie und Kuriositäten auszukramen. Für die Sage von Ahasver lernen wir daraus nichts, dagegen wohl aus einer Bemerkung des deutschen Alchimisten Libavius.[2]) Dieser polemisiert in seiner 1604 gedruckten 'Praxis Alchymiae' gegen die Meinung von der Langlebigkeit des Ahasver, die er mit den Fabeleien vergleicht, die die Adepten über Paracelsus erzählen. Er findet Widersprüche in der Tradition: denn man behaupte, Ahasver habe nach seiner Tat nicht mehr nach Jerusalem zurückkehren dürfen, und doch finde er die Stadt nach einigen Jahrhunderten so verwüstet, dass er sie nicht wieder erkannte; ferner habe er die Geschichte aller Ereignisse im Orient erzählen können, während er doch nach einigen Jahrhunderten in eine Gegend kam, die er nicht wieder erkannte; endlich nennen ihn einige Ahasver, andere Buttadeus oder noch anders. Den ersten Widerspruch, der keiner ist, schöpfte Libavius aus seiner Lektüre des Volksbuches, den zweiten aber konnte er weder dort noch bei Bonatti, den er offenbar kennt, finden. Wir begegnen hier der ersten Anspielung auf den gewiss sehr alten Sagenzug, wonach der ewige Wanderer immer nach hundert oder mehr Jahren die früher durchwanderte Gegend zum Schlimmeren verändert findet. Diese Form ist besonders in den schweizerischen Sagen stark entwickelt.

Diese periodischen Veränderungen im Klima der Gegenden, durch welche Ahasver kommt, sind der italienischen Legende von Bottadio unbekannt; es ist auch nirgends eine Andeutung dafür vorhanden, dass der verfluchte Ahasver andern Schaden bringe, wie dies im Koran von Samiri, dem Verfertiger des goldenen Kalbes, erzählt wird, dessen Nähe Fieber erzeugt. Auch geben die Worte Christi an den Verdammten dazu keine Veranlassung. Sie lauten in dem Volksbuch von 1602: „Ich will stehen und ruhen, du aber solt gehen"; die Verballhornung, welche ihnen der angebliche Chrysostomus Dudulaeus[3]) aus Westfalen in einer un-

1) Die bekannteste Ausgabe ist 'Histoire admirable du Juif errant' etc., Bruges 1710. Vgl. Gaston Paris p. 175f. und Neubaur 1884 S. 33—36 und 121.

2) **Libavius, Praxis Alchymiae, Frankfurt 1604 p. 637. Vgl. Neubaur 1884 S. 114.**

3) Der Name ist offenbar fingiert; woher er stammt und zu welchem Zwecke er erfunden wurde, ist bisher nicht herausgebracht worden. Abgedruckt ist diese Auflage des Volksbuches als No. 10 bei Neubaur 1884 S. 53—65.

datierten Ausgabe des Volksbuches hat angedeihen lassen, lautet: „Ich will allhie stehen und ruhen, aber du solt gehen biß an den jüngsten tag.“ Als Wanderer, der nicht sterben kann, war übrigens Ahasver dem Volksbuch schon aus Paris und Bonatti bekannt. Auffällig ist, dass sich in einer angeblich „Zu Schleßwig bey Niclaus Wegener anno 1502 (sic!)“ gedruckten, aber von der Bautzener Ausgabe von 1602 abhängigen Ausgabe des Volksbuches hinter der Erzählung von dem Auftreten des Juden in Madrid noch der Zusatz findet, dass ein vornehmer Bürger der Hansestadt Bremen, seines Amtes ein Buchführer, in seiner Jugend in Danzig gewesen und daselbst den Juden in der Pfarrkirche vor dem Kruzifix habe stehen sehen und bezeugen hören, „das er die gantze Christenheit durchgezogen und noch keines gesehen, das dem Herren Christo so gleich und ehnlich gewesen, wie dasselbige.“ Diese Erzählung, die für Danzig und 1546 gar keinen Sinn hat, muss auf Umwegen aus der Chronik von Siena und von 1400 stammen und bestätigt unsere Meinung, dass die an Bottadio anknüpfenden Sagen auch in Deutschland bekannter waren, als man glauben sollte. Sagenhafte Züge aber kommen auch bei anderweitigem Auftreten des Ewigen Juden in Deutschland vor, auf die wir jetzt noch einzugehen haben.

Nach handschriftlichen Aufzeichnungen eines Kantors der Peter-Paulskirche in Naumburg, die der thüringische Theolog Mitternacht[1]) um 1630 aufgefunden haben will, soll sich in einem unbekannten Jahre der ewige Jude in eben dieser Kirche so auffällig benommen haben, dass ihn die einen für einen Verrückten, die anderen für einen Betrüger hielten. Als man ihn am anderen Tage verhören wollte, war er verschwunden. Ebenso taucht um das Jahr 1642 in Leipzig ein eisgrauer Mann in der Tracht des Ewigen Juden auf und verschwindet spurlos, als man ihn verhaften will.

Aus dem 18. Jahrhundert haben wir nur wenige gleichzeitig bezeugte Spuren von dem Ewigen Juden in Deutschland. Am 22. Juli 1721 wird er am Isartor in München nicht eingelassen, treibt sich dann hausierend in der Umgegend herum und erklärt das von dem Hofbildhauer Gabriel Loidl zu München aus Blei gegossene Kruzifix auf dem Gasteigberg für die „rechte Abbildung unseres Herrn und die Länge und in allen gleich.“ [2]) Diese einem Münchener Diarium einverleibte Notiz ist sichtlich eine Dublette aus dem erweiterten Volksbuch, auf lokale Verhältnisse und eine spätere Zeit übertragen. Ein andermal soll der Ewige Jude auf der Frankfurter Messe erschienen sein, um einen mit Pelz gefütterten Rock gefeilscht und dem Trödler eine Goldmünze mit dem Bildnis des Tiberius

1) J. S. Mitternacht, Dissertationes de Johannis XXI Paragr. 22 Apud Mart. Müllerum 1665. Vgl. Neubaur 1884 S. 115 und 117.

2) Nork in Scheibles Kloster 12, 428.

dafür gegeben haben, die er vor 1400 Jahren (sic!) in Rom erhalten haben wollte. Diese Legende ist zwar erst im 19. Jahrhundert notiert worden[1], aber dass Interesse, welches der junge Goethe der Figur entgegenbrachte, scheint doch zu beweisen, dass Ahasver im 18. Jahrhundert in Frankfurt a. M. populär war. Nach einer Quelle, deren Alter ich nicht kontrollieren kann (ich habe die Notiz wie die meisten der vorhergehenden aus L. Neubaurs Schriften), soll der Ewige Jude die Neujahrsnacht von 1766 in einem Schafstall im Dorfe Altbach am Neckar in Württemberg zugebracht und sich durch eine noch 10 Jahre später vorhandene Inschrift für die Herberge bedankt haben. Zwei Jahre später finden wir ihn zum ersten Male in der Schweiz und zur Darstellung dieses den Erforschern der Sage nur ungenügend bekannten Besuches wollen wir nun übergehen.

Der Zürcher Pfarrer Johann Caspar Ulrich[2]) berichtet darüber in seiner 'Sammlung jüdischer Geschichten in der Schweiz' folgendes:

„Die zweyte Merkwürdigkeit, die wir von Bern zu berichten haben, betrift den ewigen oder unsterblichen Jud; wir haben schon in verschiedenen Helvetischen Reis-Beschreibungen wackerer Männer gelesen, daß man auf der Bernerischen Bibliothek einige Denkmahle vom unsterblichen Jud aufbehalte. Über dasjenige (hinaus), was wir schon aus diesen geschriebenen Reisebeschreibungen wußten, meldete uns noch unlängst ein hoher Gönner folgendes: Ich habe gestern mit dem Hr. N. H., der sich dermalen hier in Zürich befindet, geredt und Erläuterung begehrt über jüngst verdeutetes kostbares Stück, so auf der Oberkeitlichen Bibliothek zu Bern unter anderen aufbehalten wird, welches aus einem Stecken und einem paar Schuhen von dem Ewigen Juden bestehet. Er sagte mir, es seye wahr, daß diese köstliche Überbleibsel sich alldort befinden, und müsse man aus der Bibliothek etliche Tritte herunter in ein Souterain steigen, allwo ein Türkischer Habit zu sehen, den ein Herr Heerport dahin verehret. In gleichem Kabinet befinden sich auch des unsterblichen Juden Stecken und Schuhe. Der Stecken seye ziemlich grob und stark (vielleicht ist es Samgars Ochsen-Stecken), die Schuhe seyen auch ungemein gross, und von hundert Bletzen zusammengesetzet, und scheinen ein Meisterstück von einem Schuhmacher zu seyn, weil sie mit vieler Mühe, Fleiß und Geschicklichkeit aus gar vielen lädernen Theilen zusammengeflickt worden." — Über die Sage von Ahasver sagt Ulrich: „Die Sache ist nach der alten Tradition kurz folgende: Als unser Herr zum Tod des Creutzes ausgeführt worden, befande sich in Jerusalem ein Bürger, seines Handwerks ein Schuster, namens Ahasverus. Dieser wollte nicht zugeben, daß der ermüdete Heiland für seiner Haußthür etwas ausruhete, sondern schluge den Heiland mit dem Leist, den er eben in der Hand hatte, worauf ihn Christus mit zornigem Angesicht angesehen, und zu ihm gesagt habe: Ich zwar will hier ruhen, du aber solst gehen bis ich wiederkomme! Darauf der Jud sogleich sein kleines Kind, so er auf dem Arm gehabt, niedergesetzt, Christo zur Richtstatt nach-

1) Aus 'Souvenir d'un pèlerinage en l'honneur de Schiller', mitgeteilt von Baron de Reiffenberg im Annuaire de la Bibliothèque royale de Belgique 3, 200f. 1842. Vgl. Neubaur 1884 S. 116.

2) J. C. Ulrich, Sammlung jüdischer Geschichten in der Schweiz (1. Aufl. Basel 1768). 2. Aufl. Zürich 1770 S. 154.

gefolget, sein Leiden und Tod selbst mit angesehen, nachdeme aber nicht nacher Jerusalem wieder zurückkehren dörffen. Er habe also sein Weib und seine Kinder nicht mehr zu sehen bekommen, sondern seye in der Welt herumgereiset, habe sich tauffen lassen, und seye ein Christ worden, wandere aber noch bis auf den heutigen Tag umher."

Ulrich kennt und zitiert von der oben besprochenen Literatur den Mathaeus Paris, den Brief des Dudulaeus, datiert Reval 1614 und die 'Relation' des Pfälzer Predigers J. G. Hadeeus von 1681, verweist im übrigen seine Leser auf die umständlichen Berichte bei Schudt und Holberg. Was er also nicht von diesen Gelehrten hatte (und dies ist gerade der Besuch Ahasvers in Bern) verdankte er seinem ungenannten Korrespondenten und dieser gewiss der in Bern umlaufenden Sage. Dass es Sage ist, was von den Reliquien des Ewigen Juden in Bern berichtet wird, geht aus dem Umstande hervor, dass in keiner der zahlreichen gedruckten Reisebeschreibungen (die 'geschriebenen' sind eine Flunkerei Ulrichs) von 1621 ab, wo Martin Zeiller in Bern war, bis 1768 unter den Merkwürdigkeiten der Bibliothek in Bern die Schuhe und der Stecken Ahasvers figurieren, ebensowenig in den Akten der Stadtbibliothek selbst, die allerdings gerade für 1765—1774 lückenhaft sind. Aber die Sage blieb auch nach 1770 geschäftig. Der etwas unkritische Sagenforscher E. L. Rochholz weiss in seinen 1856 erschienenen Schweizersagen aus dem Aargau 2, 306 zu berichten, dass Ahasver Wanderstab und Schuhe bei seinem Weggang aus Bern, wohin er über das Matterjoch und die Grimsel gekommen sei, zurückgelassen habe und dass der Züricher Pfarrer Ulrich sich beides daselbst habe zeigen lassen. Wie die zweite Nachricht nachgewiesenermassen falsch ist, so beruht auch die erste nur auf einer Kombination. Das nämliche muss auch der Fall sein mit der Notiz in dem 1854 zu Leipzig erschienenen 'Schweizerischen Sagenbuch' von Kohlrusch 1, 93. „Als zur Sage von Ahasver auf der Grimsel gehörig, muss schliesslich hier noch eines alten, aus ledernen Riemen geflochtenen Schuhes erwähnt werden, der in einer Plunderkammer unter der Bibliothek in Bern liegt und von dem es heisst, eben bei jener Wanderung über die Grimsel habe ihn Ahasver von seinem Fuss verloren." Ich widerstehe der Versuchung in diesem einen Schuh[1]) Ahasvers die eine Sandale des Bottadio wiederzuerkennen, von der oben die Rede war, denn ich glaube nicht, dass Kohlrusch die Tradition unbefangen und ungeschminkt wiedergibt. Ebenso möchte ich auch die wohl nur im Scherz vorgebrachte Tradition verwerfen, von der Professor K. Pabst in seinem Vortrag über Gespenster in Sage und Dichtung (Bern 1869) sprach und wonach Ahasver Stab und Schuhe als Pfand für Zechschulden hätte zurücklassen müssen.

Aber sagenecht und für unsere These von der grössten Bedeutung sind die Erzählungen über die Wanderungen des Ewigen Juden in der Schweiz.

1) [Auch in Ulm erzählte man von dem Schuh Ahasvers. Sartori, oben 1, 292.]

Fast ausnahmslos gehen diese Wanderungen von Süden nach Norden, von den Alpen oder Voralpen ins Flachland hinaus; sie erfolgen in regelmässigen Perioden und der „ewig Alte" konstatiert dabei, wie Chider, der „ewig Junge", dass die Welt immer schlechter wird. Aufgeschrieben worden sind diese Sagen in der Schweiz erst spät, aber sie haben dennoch ein altertümliches Gepräge und einen lokalen, sozusagen alpinen Charakter. Beim ersten Überschreiten des sagenberühmten Matterjochs[1]) fand Ahasver dort eine Stadt, in welcher ihm die Herberge verweigert wurde, beim letzten eine unwirtliche Schnee- und Eiswüste. Auf seinem Wege von hier zur Grimsel sollen die Bauern häufig den Ewigen Juden im Goms, der obersten Stufe des Rhonetals gesehen haben.[2]) Als er zum erstenmal die Maienwang oberhalb des Rhonegletschers emporstieg, fand er oben einen Weinberg, das zweitemal einen Tannenwald, das drittemal eine Schnee- und Felswüste. Von den Tränen, die er über diesem Anblick vergoss, entstand der See beim Hospiz.[3]) In dem 1827 in den 'Alpenrosen' anonym erschienenen Artikel „Schattierungen zum Lichtgemälde der Grimsel und der Grimselstrasse" erzählt der Verfasser, Pfarrer J. J. Schweizer (S. 392) von seinem Ausflug zum Aaregletscher am 23. August 1825 in Begleitung des Spittlers und eines Gemsjägers:

„Bei dem Abschwung wies uns der Gemsenjäger in tiefer Eiskluft die sogenannte Jägerhütte, eine schauerliche Felsenhöhle; er erzählte, dass Ahasverus, der Ewige Jude, bey seiner ersten Durchreise gerade hier unter einer Rebenlaube geruhet, und in seiner Umgebung nur einen unermeßlichen Weinberg gesehen, bei seiner Wiederkunft dann hier unter Waldgebüschen gesessen und die Gebirge mit Tannen, Fichten und Erlen bekränzt angestaunt; zum drittenmal kommend, die Herberge mit starrem Eise verrammelt und nichts als Schnee- und Eisfelder angetroffen, dann aber prophezeit hatte, dass er beim vierten Kommen von Brienzersee weg auf einem Gletscher nach dem Wallis wallfahrten werde."

Dass er schon dreimal die Grimsel überschritten habe, erzählte nach H. Pröhle (Deutsche Sagen 1863 S. 166—170) Ahasver auch in Leissigen am Thunersee, wo er im sogenannten Heidenhaus um die Weihnachtszeit einkehrte und ruhelos in seinem Zimmer bis zum Morgen auf- und abging. In Gsteig bei Saanen kam er vor langer Zeit einmal vorbei und sagte, wenn er noch einmal komme, werde es daherum so wild sein, wie oben auf dem Sanetschpass (Th. Vernaleken, Alpensagen, Wien 1858, S. 12). Von einer Verschuldung der Einwohner, die solche Veränderung hervorgerufen hätte, ist hier nicht die Rede; wohl aber in einer anderen in der gleichen Sammlung (S. 13) aufgezeichneten Sage: Die Kirche des Dorfes Blumenstein (in der Nähe von Thun) soll früher zu einer Stadt gehört

1) Brüder Grimm, Deutsche Sagen Nr. [illegible] (Berlin 1865) und Tscheinen und Ruppen, Walliser Sagen (Sitten 1872) S. 95f.

2) L. Stebler, Das Goms und die Gomser S. 8 (Beilage zum Jahrbuch des Schweizer Alpenklubs 38. 1902).

3) C. Vogt, Im Gebirg und auf den Gletschern (Solothurn 1844) S. 42.

haben. Zum ersten Male als der Ewige Jude diese Gegend bereiste, sei sie eingesegnet worden; das zweite Mal habe er die Stadt wegen ihrer Sittenlosigkeit zu einer unfruchtbaren Wilde verwünscht, und wenn er das dritte Mal wiederkomme, so werde diese Gegend zu Gletscher werden. Veranlassung zu dieser Sage hat wohl der Umstand gegeben, dass die Kirche von Blumenstein, eine ehemalige Burgkapelle, ziemlich weit entfernt und über dem Dorfe liegt; aber es ist doch charakteristisch, dass die Motivierung an den Ewigen Juden und dessen Prophetengabe geknüpft wurde. Übrigens lag Blumenstein an seinem Wege, wenn er vom Sanetsch her kommend nach Bern wollte. Wiederholt ist er auch durch das Entlebuch (bei Luzern) gekommen.[1] Hier erhebt sich südwestlich vom Dorfe Flickli der langgedehnte Bergstock des Schratten. Beim ersten Besuche Ahasvers war der Schratten ein Weinberg, hernach eine Alp und zuletzt teilweise nur noch ein kahler Fels. Schuld daran ist die Sünde der Schrattenjungfrau (Lütolf, Sagen aus den fünf Orten S. 58). Hier ist also das Schicksal Ahasvers kombiniert mit dem einer anderen Verdammten. Wir haben schon gesehen, dass er gelegentlich mit Pilatus zusammenfällt; wir werden später sehen, dass im Entlebuch auch der Tannhäuser einheimisch ist.

In den aargauischen Dörfern Lengnau und Endingen, wo Judengemeinden sind, sowie im katholischen Frickthale ist, wie Rochholz[2]) bezeugt, der nämliche Pilger, der im Suhrtale als Pilatus gilt, unter dem Namen des Ewigen Juden bekannt. Wenn er diesen Landstrich und die angrenzende Basellandschaft bereist, so übernachtet er stets in seinem gleichen Wirtshause, obschon er die Nacht ausser dem Bette zubringt und immerwährend bis zum Morgen in seiner Stube herumläuft. In Baselland erzählt er, er habe, als er das erste Mal in diesen Rheinwinkel gekommen sei, wo nun Basel stehe, nur einen schwarzen Tannenwald, das zweite Mal nur ein breites Dornengestrüppe, das dritte Mal aber eine vom Erdbeben zerrissene grosse Stadt vorgefunden. Wenn er zum letzten Male dieses Weges komme, werde man stundenweit gehen müssen, um Reiser zu einem Besen zusammenzufinden. Auch im Kanton St. Gallen ist, wie O. Henne-Am Rhyn (Die deutsche Volkssage 1874 S. 378f.) berichtet, der Ewige Jude gewesen. In den Gemeinden Gaiserwald und Andwil erschien er als uralter Mann, der Almosen sammelte und beim Essen hin und her ging. Zu Niderbüren wollte man gesehen haben, wie sein Schatten eine halbe Stunde weit reichte. Damit und mit manchen anderen Zügen kommt Ahasver in der Schweiz anderen ewigen Wanderern heidnisch-mythologischen Ursprungs nahe und wenn auch die Parallele, die Rochholz zwischen ihm und Wuotan gezogen hat, in dieser Ausdehnung unrichtig

1) E. Osenbrüggen, Wanderstudien aus der Schweiz 1, 256f. (1867).
2) L. Rochholz, Schweizer Sagen aus dem Aargau 2, 306.

ist, so darf doch gesagt werden, dass die Ahasversage in der Schweiz von dem Traktätlein von 1602 weniger beeinflusst wurde, obschon es wahrscheinlich hier entstand, als von der älteren Legende über den Bottadio, deren Einwanderung wir freilich nicht so verfolgen können, wie die der Legende des Pilatus.

Das deutsche Volksbuch vom Ewigen Juden ist natürlich auch in der Schweiz sehr verbreitet gewesen, und wenn die seltsame Frau Margret in G. Kellers 'Grünem Heinrich' den sie besuchenden Trödeljuden weissmachen wollte, sie hätte selbst vor zwölf Jahren einmal zwei Stunden vor dem Wirtshaus zum „Schwarzen Bären" in Zürich vergeblich auf den darin übernachtenden Ahasver gepasst, da er schon vor Tagesanbruch weiter gewandert sei, so hatten die Juden das Recht ungläubig zu schmunzeln; denn diese Anekdote ist schwerlich durch die lebendige Tradition, sondern durch die Lektüre des Volksbuches veranlasst, wie die Geschichte, welche Julius Mosen aus seiner Kindheit (um 1810) von dem Besuch des Ewigen Juden zu Marieney im Vogtland erzählt (Samtl. Werke 2, 261. 1880). Aber auch dort findet Ahasver ein Dorf, wo 1000 Jahre früher nichts als Wälder gewesen seien, ein Zeichen, dass die Sage dank den uralten Elementen, die sie enthält, im Volksmunde lebendig geblieben war.

Fortpflanzung, Wochenbett und Taufe in Brauch und Glauben der weissrussischen Landbevölkerung.

Nach Angaben von Frau Olga Bartels auf Koslowka, Gouv. Smolensk, zusammengestellt von **Paul Bartels.**

Im Jahrgang 1904 (Bd. 63, 120—156) der „Etnograficeskoje obozrenije" (Ethnogr. Rundschau) veröffentlichte Fräulein Vera Charusina in Moskau ein 'Programm zur Erforschung der auf Geburt und Taufe bezüglichen Gebräuche bei der bäuerlichen Bevölkerung und den andersartigen Völkerschaften Russlands'. Diese Schrift war mir zunächst nur aus einem Referate bekannt geworden, das Prof. Stieda (Königsberg) im Zentralblatt für Anthropologie 1906, S. 149-152 erscheinen liess. Der freundlichen Vermittelung meiner Tante, Frau Olga Bartels, Besitzerin des Gutes Koslowka im Gouvernement Smolensk, und der Gefälligkeit von Fräulein Ch. verdanke ich es, dass mir diese Arbeit, die mir für eine neue Auflage des früher von Ploss und meinem verstorbenen Vater herausgegebenen Werkes 'Das Weib in der Natur- und Völkerkunde'

von Wichtigkeit erschien, auch im Original zugänglich wurde; da ich aber leider der russischen Sprache nicht mächtig bin, so wäre mir auch damit noch wenig gedient gewesen, wenn nicht mein Schwager, Herr cand. phil. Rudolf Fuchs (Berlin), die grosse Freundlichkeit gehabt hätte, die ziemlich umfangreiche Schrift durchzuarbeiten und mir wenigstens die wichtigsten Stellen, vor allem die sämtlichen 256 Fragen des der Schrift beigegebenen Fragebogens, zu übersetzen. Ich spreche auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank für alle mir zuteil gewordene Förderung aus; vor allem aber Frau Olga Bartels, die auf meine Bitte es unternommen hat, einen (von ihr ausgewählten) Teil dieser Fragen Mitgliedern der weiblichen Bevölkerung[1]) des Gutes und Dorfes Koslowka vorzulegen und mir ihre Antworten zu vermitteln.

Frau Olga Bartels hat bereits früher auf eine Bitte meines Vaters hin einiges „Aus dem Leben der weissrussischen Landbevölkerung im Gouvernement Smolensk" mitgeteilt (Zeitschr. f. Ethn. 1903, S. 650—667); und zwar waren es neben einer kurzen Zusammenstellung der „Geburt, Hochzeit und Sterben" betreffenden Gebräuche und Vorstellungen hauptsächlich Angaben über „das Bauernjahr", über die Bedeutung der einzelnen Tage des Jahres im Glauben und Leben des weissrussischen Bauern, die in dieser Schrift abgehandelt wurden.

Es ist gerade aus der russischen Volkskunde, wenigstens soweit die hier berührten Fragen in Betracht kommen, noch verhältnismässig wenig bekannt. In dem genannten Werke von H. Ploss und M. Bartels, in welchem ja mit möglichster Vollständigkeit gerade auch die sogenannten abergläubischen Gebräuche und Vorstellungen, soweit sie das Leben des Weibes betreffen, berücksichtigt sind, finden sich denn auch nur ziemlich spärliche Angaben aus der Volkskunde Russlands. Und das hat seinen Grund darin, dass die russischen Forscher ihre Veröffentlichungen meist in ihrer Muttersprache gegeben haben, während z. B. schon die südslawische Volkskunde durch hervorragende, in deutscher Sprache geschriebene Arbeiten (ich nenne z. B. nur Krauss) allgemeiner bekannt und damit besser verwertbar gemacht worden ist. So glaube ich, dass die folgenden Mitteilungen mancherlei enthalten, was für die Kenntnis der russischen Volkskunde als 'neu' wenigstens in dem Sinne betrachtet werden darf, als es bisher in keiner der drei Weltsprachen im Original oder in irgend einer Zusammenstellung veröffentlicht worden ist.

Bei der Anordnung des Stoffes habe ich mich nur teilweise und nur im groben nach der von V. Charusina befolgten Einteilung (sieben Kapitel mit 256 Fragen) gerichtet. Im übrigen darf man aber aus dem Folgenden weder auf die Reihenfolge noch auf die Anzahl der von V. Charusina vorgeschlagenen Fragen schliessen. Ich muss übrigens

1) Darunter eine alte „Babka" (Hebamme) des Dorfes.

gestehen, dass eine so ins einzelne gehende Fragestellung (Kapitel V umfasst allein 104 Fragen), die wesentlich aus den Angaben der speziellen Literatur zusammengestellt zu sein scheint (wobei, nebenbei gesagt, aus der deutschen Literatur vor allem Ploss' Werk über das Kind genannt wird, während das Werk über das Weib der Verfasserin wohl nicht bekannt war), nach meiner Ansicht manches Bedenkliche hat. Es liegt die Gefahr vor, dass der Fragende, wenn er nicht Fachmann ist, in gleicher Weise wie der Gefragte ermüdet wird und das Interesse verliert, und andererseits durch die vielen Spezialisierungen der Fragen manches herausgefragt wird, was nicht von wesentlicher Bedeutung ist; über die Mängel dieser Methode ist sich V. Ch. auch vollständig klar. Immerhin darf dieser Versuch als eine wertvolle Anregung, die auch in unserem Falle sich als fruchtbringend erwies, mit Dank begrüsst werden; noch dankbarer würden wir freilich der Verf. sein, wenn sie nun auch ihrerseits uns mit möglichst vielen Antworten aus dem grossen Russland, in tatsächlicher Ausführung ihrer Gedanken, die bisher nur Vorschläge sind, erfreuen würde.

1. Unfruchtbarkeit; uneheliche Kinder.

Ist einer Ehe der Kindersegen versagt, so gilt dies als ein Unglück. Man lässt es die Frau zwar nicht gerade entgelten, indem man ihr etwa mit Geringschätzung entgegentritt, wie bei den Südslawen (Krauss), aber es entstehen ihr doch Nachteile daraus; sie ist z. B. im Falle des Todes ihres Mannes nicht erbberechtigt und hat keinen Anspruch an seinen Landanteil, wenn sie ihm keinen Sohn geboren hat. So sucht eine solche Frau denn durch Gelübde und strenge Bussübungen die Gnade des Himmels zu gewinnen: während des Gottesdienstes steht sie regungslos in der Kirche; sie unterwirft sich strengem Fasten, nicht nur Mittwochs und Freitags, sondern auch am Montag; sogar das Wasser wird nicht genossen bis Sonnenuntergang. Im Frauenkloster zu Smolensk befindet sich eine Puppe[1]; am Himmelfahrtstage pilgern viele Bäuerinnen dort hin, die keine Kinder haben und sich solche wünschen, und wiegen dann diese Puppe in den Armen, während eine

1) Auf meine Bitte hat Frau O. Bartels mittlerweile einen Aufenthalt in Smolensk dazu benutzt, um das Kloster zu besuchen und diese Puppe womöglich zu sehen. Letzteres gelang freilich nicht, auch war es nicht möglich, eine Abbildung zu erhalten. Es liess sich dort nur in Erfahrung bringen, „dass es wirklich einen Holzengel geben soll (als Kontrebande natürlich, da die Kirche nur Heiligenbilder duldet), der eine Abbildung des Engels sein soll, der auf dem Grabe Christi sass und die Auferstehung des Herrn verkündete; es ist ein kleiner Holzengel, der auf einem Stein sitzt. Diese Puppe (die keine Reliquie ist), wird nur am Himmelfahrtstage, an dem grossen Wallfahrtsfeste, dem Volk zugänglich gemacht.“ — „Wer Knaben haben will, opfert dem kleinen, mit einem Brokathemdchen bekleideten Popanz ein männliches Kleidungsstück, welches er ihm überwirft; wer Mädchen haben will, opfert ein weibliches Kleidungsstück. Wer eine grössere Spende gibt, bekommt sogar ein geopfertes Kleidungsstück als Reliquie mit nach Haus.“

Nonne neben ihnen Gebete liest, in denen um Befreiung von dem Unglück der Unfruchtbarkeit gebeten wird. Man glaubt, dass Kinderlosigkeit durch bösen Zauber hervorgerufen werden kann, auch durch Übertretung kirchlicher Gelübde.

Die aussereheliche Schwangerschaft gilt dagegen für eine Schande, weniger bei einer Frau, als bei einem ledigen Mädchen. Wenn durch drei Generationen hindurch uneheliche Kinder geboren wurden (Grossmutter, Mutter und Tochter), so ist die dritte Person ein Zauberer oder eine Hexe. Ein uneheliches Kind wird spöttisch bezeichnet als Findling, Vaterloser, Brennnesselbub, doch lässt man es sonst den Fehltritt der Mutter nicht entgelten. Diese dagegen muss Schimpf und Spott erdulden. So singt man dort:

„Die Mutter hat der Tochter verboten, sich weiss und rot zu schminken und sich mit den Knaben abzugeben. Sie hat der Mutter nicht gefolgt, hat sich weiss und rot geschminkt und hat sich mit den Knaben abgegeben."

„Das Mädchen kam erst zu sich, als sich's ihr im Leibe regte; es begann zu weinen, als es in der Wiege krähte; und das ganze Leid lernte sie erst kennen, als es auf ihren Armen zu hüpfen begann."

In einem anderen Verse ruft die Arme:

„Väterchen, hilf, hilf! Mache mir eine Wiege!
Brüderchen, hilf! winde die Stricke zur Hängewiege!
Mütterchen, hilf! bereite die Windeln!
Schwesterchen, hilf! reiche das Wickelband!"

Unter den Vorzeichen bedeutet der Schrei einer Eule die Geburt eines unehelichen Kindes; auch der Kuckucksruf soll keine gute Vorbedeutung sein.

2. Schwangerschaft.

Der Angabe von V. Charusina, dass im Olonetzschen Gouvernement drei Tage als der Zeitabschnitt angesehen werden, den der Keim braucht, um sich zu bilden, sei die in Koslowka gegebene Antwort auf eine entsprechende Frage angereiht, nach der diese Zeit zwölf Wochen betragen soll; ich kann allerdings den Verdacht nicht unterdrücken, dass damit in diesem Falle die Zeit gemeint war, nach der man (für den Hausgebrauch) mit einer gewissen Sicherheit darauf rechnen kann, dass das Eintreten der Schwangerschaft mehr als ein blosser Verdacht war.[1]) Dass eine Frau ein Mädchen zur Welt bringen wird, erkennt sie daran, dass sie die Frucht links fühlt; rechts entstehen Knaben, also ähnlich wie die

1) Eine mittlerweile erneute Anfrage ergab, dass drei Tage als der Zeitraum betrachtet werden, die der Same brauche, um in das Ei zu dringen. Das Werden des Kindes, die weitere Entwicklung, vergleichen die Bauern dann mit der Entstehung eines Gewebes, bei dem zuerst die Kette in langer, mühseliger Arbeit gemacht werden muss, ehe durch das Herstellen des Einschlages das eigentliche Weben beginnen kann; den Ausdruck für das Herstellen der Kette gebrauchen die Bauern, um die erste Entwicklung zu bezeichnen: „molodoje ssnujiotsia 12 nediel", d. h. das Junge, Zukünftige, kettet sich 12 Wochen.

bekannte, schon bei griechischen Philosophen und auch in den alten geburtshilflichen Schriften unseres Vaterlandes vorkommende Anschauung, dass die rechte Seite, „als die stärkere, heiligere und glücklichere“ (Ploss-Bartels 8. Aufl. I, 770) für die Erzeugung der Knaben, die linke für die der Mädchen bestimmt ist. Knaben sind schwerer zu tragen, weil sie meist grösser sind, und sie werden zwei Wochen länger getragen. Die Frau zeigt ihren Zustand mit Stolz, wenn sie jung ist; die ältere Frau freilich verbirgt ihn, solange sie kann. Man schont sie nach Möglichkeit und sucht ihr schwere Arbeiten zu ersparen; in armen Familien ist man allerdings oft weniger rücksichtsvoll. Ihre Gelüste sucht man zu erfüllen. Vor Gemütsbewegungen, besonders vor heftigem Schreck, muss sich die Schwangere zu bewahren suchen. Heftiges Erschrecken bei Feuerschaden bewirkt, dass das Kind mit einem Feuermal zur Welt kommt; letzteres entsteht an denjenigen Körperstellen, welche die entsetzte Frau mit der Hand berührt hat. Haben die Eltern die Enthaltsamkeitsgesetze, welche die Kirche, allerdings nicht sehr erfolgreich, für die Fastenzeiten und die Vorabende der grossen Feste vorschreibt, übertreten, so können sie durch die Geburt von Zwillingen oder eines missgestalteten Kindes gestraft werden; besonders der Buckel wird dieser Übertretung zugeschrieben. Man erzählt, dass eine Frau ein Kind mit einem Pferdekopf geboren habe; ein anderes Kind soll ein Froschgesicht und Froschaugen gehabt haben (vielleicht ein Anencephalus!) Hexen und Zauberer sind imstande, solches zu bewirken; noch vor der Trauung können sie die junge Frau verderben, dass sie kinderlos bleibt oder die Kinder nicht austragen kann. Die Schwangere darf über keinen Strick treten, sonst legt sich der Nabelstrang um den Hals des Kindes, ein auch sonst in Europa verbreiteter Glaube. In allen ihren Anliegen wenden sich schwangere Frauen, wie auch sonst in Russland, an die Muttergottes und die heilige Anastasia-Fessellöserin, deren Tag am 22. Dezember ist. Um eine leichte Entbindung zu bewirken, wird folgendes Verfahren angewendet: Bei der Einweihung eines Hauses wird je ein Wachslicht an jede Wand des zu weihenden Hauses geklebt; ein solches Lichtstümpfchen wird über der Schwelle angesteckt und die Schwangere dreimal darüber hinweggeführt. Übrigens kann die junge Frau schon in der Brautnacht dafür Sorge tragen, dass die Geburtsschmerzen auf den Mann mit übergehen, indem sie sich dreimal über ihn herüberwälzt. Auch können Zauberer schon bei der Trauung bewirken, dass der Mann alle Beschwerden der Schwangerschaft, Übelkeit, Erbrechen, Kreuzschmerzen, mitempfinden muss. Die Schwangere ist im allgemeinen irgendwelchen Beschränkungen nicht ausgesetzt. Doch vermeidet sie es, eine Patenschaft zu übernehmen, und zwar wird das damit begründet, dass das Kind ihr im Leibe erdrückt werden könne, wenn sie den Täufling darüber hielte. Dies erscheint mir recht inter-

essant, denn es steht in naher Beziehung zu dem von R. Andree (Braunschweiger Volkskunde S. 210) für Braunschweig geschilderten Gebrauche: „Eine Frau, die guter Hoffnung ist, soll nicht Gevatter stehen, das schadet dem Täufling und ihrer Leibesfrucht, ja, beide können infolgedessen zugrunde gehen. Dem kann aber vorgebeugt werden, wenn die schwangere Patin zwei Schürzen statt einer während des Taufaktes anzieht." Diese Verdoppelung der Schürze soll also offenbar einen Schutz für das ungeborene, darunter verborgene Kind darstellen. In Russland wird nun eine rein körperliche Ursache, der Druck des darüber gehaltenen Täuflings, als die Schädlichkeit angesehen. Ob nicht vielmehr, da die Frauen doch sonst nicht allzu ängstlich wegen körperlicher Anstrengungen sind, es mehr der Umstand sein mag, dass etwas Ungetauftes, also Unheiliges, der eigenen Leibesfrucht nahe gebracht wird, wird sich nicht sicher entscheiden lassen, erscheint mir aber wahrscheinlicher. Nicht unerwähnt soll bleiben, dass mein Vater (Ploss-Bartels, Das Weib, 8. Aufl. 1, 860) die Meinung ausgesprochen hat, dass ursprünglich die Schwangere, als eine gewissermassen nicht ganz normale, daher nicht vollgültige Persönlichkeit, von der Patenschaft ausgeschlossen bleibt, wie ihr auch vielfach verwehrt ist, als Zeugin vor Gericht aufzutreten, und dass erst später die mystische Ursache, die Gefährdung des Ungeborenen und des Täuflings, vom Volke als Erklärung angeführt wurde; ich möchte allerdings eher diese mystische Ursache, die Nähe von etwas Ungeweihtem, für das ursprünglichste halten.

Wie überall in Russland, so glauben auch in Koslowka die Bauern, dass die Seele dem Kinde von den Engeln gegeben wird.

3. Geburt.

Die Geburt findet an einem abgesonderten Orte statt, im Sommer meist in der 'Banja', der Badehütte, oder in einem leeren Stall, im Winter im eigenen Hause, oder, wenn die Familie dort zu gross ist, viel Männer und Kinder in der Hütte sind, in dem Hause einer Nachbarin, die keine Familie hat oder deren 'Männer' (d. h. männliche Familienangehörige) abwesend sind. Die Badehütte von Koslowka ist, nach Aufnahmen meines Vaters, abgebildet im 'Weib' 2, Fig. 429 u. 430. Es liegt in dem Brauche der Absonderung der Gebärenden, wie mein Vater vermutungsweise ausgesprochen hat (2, S. 44), sowie doch wohl auch in der Sitte, dass die Entbundene 40 Tage lang vom Kirchenbesuch ausgeschlossen ist, gewiss noch eine Andeutung der ursprünglich bestehenden Anschauung von der Unreinheit der Wöchnerin. Das Volk ist sich dessen freilich, in Koslowka wenigstens, nicht bewusst, wie ausdrückliche Nachfragen ergaben. Auch bei den Südslawen durfte die Niederkunft, früher wenigstens, nicht im Hause stattfinden (Krauss S. 537). Die Hilfe leistet die 'Babka' (Hebamme), auch 'Babussja', 'Babussjenka' (Grossmütterchen,

Grosschen) genannt. Die Anwesenheit anderer Personen ist nicht erwünscht, junge Mädchen dürfen auf keinen Fall bei der Entbindung zugegen sein. Einen Wanderer, der etwa zu dieser Zeit an die Hütte klopft, vermeidet man einzulassen, aus Furcht vor dem bösen Blick. Die Babka zündet ein Lichtchen vor den Heiligenbildern an, spricht Gebete oder Beschwörungen als Mittel gegen das böse Auge, meist über dem Wasser, das sie der Leidenden reicht. Eine solche Beschwörungsformel lautet:

„Heute haben wir einen gerechten Tag, den heiligen Sonntag (oder einen anderen Tag). Da schöpfte der Frau Helene die Magd Alexandra, unserere Königin das Wasser.[1]

Der Fluss entschwand im lichten Glanz, mit ihm die steilen Berge, die steilen Ufer, der gelbe Sand, und die kühlen Quellen. Darin haben wir alles Schlechte abgewaschen.

Kommt ihr Engel zur Hilfe und beschwört mit mir allen bösen Zauber, den männlichen, weiblichen und kindlichen, und behütet uns vor dem grauen Auge und dem schwarzen Auge, vor allem Neid, aller Missgunst bis zu diesem Tage, bis zu dieser Stunde, dem lichten gerechten Sonntag!

Komm Herrgott, nimm meine Fürsprache gnädig an und sende der Helene gute Gesundheit bis zum heutigen Tage und dieser Stunde!“

Die Tätigkeit der 'Babka' schildert das folgende Lied:

„Ach die Prossitschka (Name der Gebärenden) wandert im Vorhaus umher
Und Grosschen führt sie an der Hand.
Du stolze 'Babussja', mit Deiner Hilfe ist das Gebären leicht.

Ich schenke Dir ein buntes Ferkel,
Bähe Du mir das schmerzende Kreuz!
Ich schenke Dir sieben Scheffel Hanfsamen,
Richte mir dafür den kranken Leib zurecht!“

Kamillentee, viel Branntwein mit Pfeffer, auch Mutterkorn, werden als geburtsfördernde Mittel gegeben; auch lässt man die Gebärende stark in eine Flasche blasen (bei den Südslawen in ein Glas, ein Rohr [Krauss S. 540]), nach dem so weit verbreiteten Glauben der Hebammen, dass das Mitpressen auch schon vor der Austreibungsperiode von Nutzen sei, während es doch nur dazu dient, die Leidende zu erschöpfen. Ist die Geburt schwer, so löst man, nach auch sonst vielfach geübtem Brauch, (s. a. Krauss, Südslawen S. 539), alles Verschliessende auf: die Gebärende und ebenso die Mädchen im Hause lösen die Zöpfe, der Ehemann seinen Gürtel, auch sein Hemd; der Gebärenden werden alle beengenden Kleidungsstücke abgenommen. Man öffnet Kisten, Schiebladen, Ofentüren, löst alle Knoten, nimmt der Gebärenden die Ringe, die Ohrringe ab. Man führt sie um den Esstisch, wo sie an jeder Ecke ein Körnchen Salz nimmt. Sie tritt über einen leeren Sack, über das Hemd des Mannes, in verzweifelten Fällen über diesen selbst. (Letzteres ist abgebildet, nach der russisch geschriebenen Arbeit von Pokrowsky, im

1) [illegible] der Klang im Russischen.

'Weib' 2, Fig. 505). Schliesslich bittet man den Popen, die Tür des Allerheiligsten zu öffnen, und ein 'entbindendes' Gebet zu sprechen; auch legt man der Leidenden einen Gegenstand, etwa ein Hemd, über, welches man erst auf das Muttergottesbild gelegt hat, man gibt ihr Wasser zu trinken, mit dem man das Heiligenbild benetzt hat. Endlich, und hier kommen wohl uralte Erinnerungen zum Vorschein, lässt man die Gebärende das helle Licht und die Erde sowie alle Familienmitglieder um Verzeihung bitten.

Ist endlich das Kind zur Welt gekommen, so durchschneidet die Babka den Nabelstrang mit einem Messer und unterbindet ihn mit einem Leinfaden und dem Haare der Mutter. Damit gute Heilung der Wunde eintrete, muss man sie öfter mit der Muttermilch befeuchten. Wenn der Nabelschnurrest abfällt, legt man ihn in das Astloch einer Eiche und spricht dazu: „Werde stark wie die Eiche und lebe so lange, wie der Eichbaum steht!"[1] Ist das Kind etwa scheintot zur Welt gekommen, so bläst man ihm ins Ohr. War es in der sog. Haube (bei uns und vielfach sonst 'Glückshaube') geboren, so ist dies ein gutes Zeichen: Die Mädchen werden gute Hausfrauen, Knaben gute Wirte, bei denen alles Vieh gedeihen wird. Wenn der Vater des Kindes das Häubchen mit aufs Feld zum Säen des Getreides nimmt, so gibt es eine gute Ernte. Kopf und Glieder werden dem Kinde von der Babka 'gereckt', sie badet es, wickelt es; dann wäscht sie ihre Hände mit Hafer, ebenso die Wöchnerin und alle Anwesenden; hierbei sagen sie: „Ich wasche meine Hände und du vergib mir meine Schuld." (Also wohl auch ein Anklang an eine Reinigungszeremonie.) Das Badewasser wird fortgeschüttet, die Nachgeburt von der Babka vergraben, meist in der Banja unter der Diele, wobei sich die Hebamme nach allen vier Himmelsrichtungen verbeugt; dabei bekreuzigt sie sich aber nicht, sondern hält die Hände auf dem Rücken, denn die Banja ist ein ungeweihter Raum.[2])

Kindern erklärt man das Erscheinen des neuen kleinen Weltbürgers, indem man sagt, die Babka hat uns eine Puppe mitgebracht — was annehmbar klingt, da die Geburt in einem abgelegenen Raume stattfand. In dem Hause wird dann das Licht gelöscht, eine besondere Bewachung der Wochenstube, wie sie vielfach, z. B. auch bei den Südslawen, in der ersten Nacht üblich, findet nicht statt, und alles geht zur Ruhe.

4. Die Wöchnerin und der Säugling.

40 Tage ist, wie schon erwähnt, die junge Mutter vom Kirchenbesuch ausgeschlossen; auch muss sich der Mann so lange von ihr fern-

1) Also eine Form des Verpflöckens. Bei Hellwig, Das Einpflöcken von Krankheiten (Globus 1906 Bd. 90, Nr. 16) finde ich in der reichen Zusammenstellung das hier verpflöckte Objekt nicht erwähnt.

2) Nb: und der Brauch wohl älter als das Christentum!

halten. Sie empfängt nun die Besuche, niemand darf kommen, ohne ein Geschenk an Esswaren mitzubringen; meist sind es 'Blini', Buchweizenfladen oder eine Art Weizenkuchen, Weissbrot oder Kringel. Auch dem Kinde werden Geschenke gemacht. Zur Stärkung erhält die Wöchnerin schwarze Johannisbeeren, auf Branntwein gestellt. „Neun Tage", heisst ein Sprichwort, „steht das Grab der Wöchnerin offen." Am dritten Tage werden Mutter und Kind in der Banja gebadet. Schiesst die Milch zu, was manchmal erst am dritten Tage geschehen soll, so legt die Mutter das Kleine an, nachdem sie es bekreuzigt und ein Gebet gesprochen hat. Die fremde Brust bekommt das Kind nur dann, wenn die Mutter keine Milch hat. Sie nährt es je länger desto besser (auch bei den Südslawen sehr lange; Krauss S. 544, 545), meist zwei Jahre; nur falls eine zweite Schwangerschaft dazwischen kommt, setzt sie es ab. Für sehr schädlich gilt es, nach Absetzen des Kindes nach einigen Tagen wieder mit dem Nähren zu beginnen: solche Kinder bekommen den bösen Blick (bei den Serben werden sie Hexen, und haben solche Macht, dass sie durch einen einzigen Blick einen Reiter vom Ross hinabstürzen können. Krauss S. 545). Verliert die Mutter die Milch, so taucht sie das Tragholz, an dem die Eimer hängen, in den Brunnen, und trinkt die Tropfen, die beim Herausnehmen von dem Tragholz fallen. — Sie schneidet abends schweigend ein Stück von einem ganzen Laib Brot ab, trägt es zum Brunnen oder zur Quelle, legt es dort ein und lässt es über Nacht daselbst liegen. Am anderen Morgen muss sie als erste vor Tau und Tag am Brunnen sein und das Brot essen. Wenn die Milch dann doch nicht wiederkommt, so ist eben noch jemand vor ihr am Brunnen gewesen, der das Mittel unwirksam gemacht hat. —

Erkrankt die Brust, stellen sich Schmerzen, Verhärtung ein, so reibt man die kranke Brust mit einem Schleifstein oder einem leicht bröckelnden Stein (sic!), wirft ihn dann zwischen den Beinen hindurch in einen Winkel und spricht: „Zerfalle (vergehe), du Schmerz, wie dieser Stein zerfällt!" Beim Absetzen des Kindes näht die Mutter den Schlitz des Hemdes auf der Brust zusammen, kocht dem Kinde Grütze im Töpfchen, bekreuzigt das Kind und spricht: „Hier hast du jetzt Salz und Brot; nähre dich von dem, was wir essen; deine Zeit ist um!"[1])

1) Einen ganz ähnlichen, aber anders motivierten Brauch beschreibt Krauss (S. 545) bei den Südslawen: Die Mutter muss in den Busenlatz von oben nach unten eine Nadel stecken, damit auch die Milch nach unten sich verlaufe. So recht ein Beispiel für die nicht seltenen Fälle, wo man sich verlockt fühlt, der Frage nachzugehen, ob beide Versionen, was wohl unwahrscheinlich, unabhängig voneinander entstanden, oder auf eine alte Form zurückgehen, ob die eine oder die andere die primäre, und welche Motivierung, [illegible] Nichtverstehens eines alten Brauches oder seines Rudimentes, die unrichtige, erst später erdachte, sei. Bei den Südslawen knetet übrigens die Mutter mit eigener Milch einen kleinen Kuchen an, bäckt ihn und gibt ihn dem Kinde zu essen; bei den Weissrussen aber heisst es, ähnlich und doch anders: Iss, was wir essen!

War das Kind bei Neumond oder zunehmendem Monde geboren, so ist dies ein gutes Vorzeichen für sein Gedeihen; bei abnehmendem Monde geborene Kinder gehen zugrunde. Zahnt das Kind früh, so werden ihm bald Geschwister folgen. Sehr sündhaft ist es, wenn die Mutter den Namen des Teufels nennt, oder das Kleine schimpft: die Kinder können dem Blödsinn anheimfallen oder zu Krüppeln werden. Einmal hat der Böse ein Kind fortgeholt, weil die Mutter dieses in der Banja, dem ungeweihten Raume, zum Teufel gewünscht hat. Von dieser Todsünde handelt der letzte Vers des folgenden Liedes:

„In der Kirche, der Kathedrale, vor Gottes heiligem Altare, versammeln sich die sündigen Seelen.

Da sprach die eine Seele:
Am Georgstage (23. April) bin ich in der Frühe aufgestanden, habe das Vieh auf den Gottestau getrieben, habe den Kühen die Milch genommen und diese unter die weisse Birke gegossen. Dafür findet meine Seele keine Vergebung, keinen Ablass meiner Sünden!

Die andere Seele sprach:
Ich bin am Johannistage in der Frühe aufgestanden, habe im Roggen einen „Salom“[1]) gebrochen; auch dafür findet meine Seele keine Vergebung, keinen Ablass meiner Sünden!

Die dritte Seele sprach:
Ich habe im Leibe die Frucht verflucht, habe sie ein ungetauftes Geschöpf genannt. Ach, und dafür finde ich nie Vergebung, nie Ablass meiner Sünden!“

Einer unfrommen Mutter, die ihr Kind nicht bekreuzigt, kann der Böse das Kind gleichfalls fortholen und dafür Holzklötze hinlegen.

Ist ein Kind nicht wohl, so nimmt man zunächst an, dass es sich „erschreckt“ hat. Dagegen wird der folgende interessante Brauch angewendet (übrigens auch bei Erwachsenen):

Man stellt den Kranken in die Sonne, dass sein Schatten auf die Diele oder draussen auf die Erde fällt. Sodann kratzt man mit dem Messer etwas Schmutz oder Erde von dem Schatten des Hauptes, der Glieder, des ganzen Leibes ab, und legt alles in einen Scherben. Hierauf misst man Länge und Breite des Körpers, sowie aller Glieder mit einem Leinenfaden und legt diese Masse auch in den Scherben. Dann bestreut man den Kranken mit Asche, besprengt ihn mit Wasser, sammelt dann die feuchte Asche, ballt sie zu einem Klümpchen und sucht darin nach einem Haar. Findet man ein Menschenhaar, so war ein Mensch die Ursache des „Schrecks“; findet man das Haar eines Tieres, so war dieses Schuld daran. Schliesslich wird alles zusammen auf Kohlen verbrannt, der Kranke damit geräuchert und eine Beschwörung gesprochen. (Erst

1) „Salom“ ist ein böser Zauber. Im Roggen wird ein kleiner Kreis ausgetrampelt, und der Roggen in der Mitte entzweigebrochen und verdreht. Das soll dem Eigentümer Unheil bringen.

eine Reihe unverständlicher, sinnloser, unübersetzbarer Worte, dann heisst es):

„Alexandra räucherte den Peter vor dem tollen Kopf, vor dem heissen Blut, der schwarzen Leber, den hellen Augen, den schwarzen Augenbrauen, und dem verlogenen Herzen, bis auf diesen Tag, bis zu dieser Stunde. Komm uns, Herr, zur Hilfe, ihr Engel zum Schutz! Steige hernieder, grosser Gott, und nimm meine Fürbitte gnädig an. Gib dem Peter gute Gesundheit bis zum heutigen Tag, bis zu dieser Stunde!"

In Krankheitsfällen wendet man sich meist an die Hebammen oder an Männer, die verschiedene Krankheiten wirksam besprechen können, seltener schon an einen Arzt. Wenn das Kind Hitze hat, unruhig ist, so bestreicht man ihm die Schläfen mit Muttermilch. (Auch grösseren Kindern gibt man etwas Muttermilch mit Salz zu trinken.) Oder man gibt Wasser, in welchem drei glühende Kohlen gelöscht sind, innerlich oder als Waschung.

Stirbt die Wöchnerin, so legt man, wie bei allen Toten, 40 Tage lang ein Handtuch auf die Fensterbank und stellt ein Gefäss mit Wasser hin. Stirbt das Kindchen, so bettet man ihm so lange die Wiege auf. War die tote Mutter eine Zauberin, so besucht und nährt sie ihr Kind sechs Wochen lang. Dies verhindert man, indem man durch den Geistlichen Beschwörungen vornehmen lässt. Stirbt eine Frau mit dem Kinde, so legt man ihr Windeln mit ins Grab. Hat eine Frau das Unglück gehabt, ihr Kindchen im Schlafe zu erdrücken, so glaubt man, dass der „Verfluchte" dies verursacht hat, weil die Mutter versäumte, vor dem Schlafengehen das Kind, seine Wiege und die vier Wände des Raumes zu bekreuzigen. Es gilt für eine schwere Sünde, die mit hohen Kirchenstrafen belegt wird. Früher wurden solche Frauen zur Nacht in die Kirche gebracht und mussten so lange und so oft dort bleiben, bis ihnen das tote Kind erschien und Vergebung brachte.

5. Taufe.

Wird das Kind abends oder nachts geboren, so wird es erst am folgenden, anderenfalls noch am selben Tage getauft, und zwar auf den Namen des betreffenden Heiligen. Die Babka übergibt das Kind der Patin, die es zur Kirche bringt, und zwar in einem Hemde des Vaters, wenn die Eltern wünschen, dass das nächste Kind ein Knabe, in einer Schürze der Mutter, wenn es ein Mädchen sein soll.[1]) Nach der Rückkehr aus der Kirche wird auf der Fensterbank ein Pelz ausgelegt; der Pate nimmt den Täufling aus den Armen der Patin, legt ihn auf den Pelz, hebt ihn von dort mit dem Pelz empor und bringt ihn dem Vater mit den Worten: „Hier ist euer Neugeborenes, unser Täufling. Möge

1) Über den Zauber mit männlichen und weiblichen Kleidungsstücken vergleiche man auch das oben gelegentlich der Puppe zu Smolensk Gesagte.

es wachsen uns zur Freude, euch zum Nutzen. So rein, wie es jetzt an seinem Tauffeste ist, möge es auch am Hochzeitstage sein!" (russich: unter dem Kranz wie unter dem Kreuz). Der Vater übergibt dann das Kleine der Mutter. Darauf folgt ein Imbiss, man trinkt ein Gläschen Branntwein. Das eigentliche Taufessen kommt erst am Abend, es wird geschmaust, reichlich Schnaps getrunken, auch die Dorfjugend, die draussen an der Tür lärmt[1]), wird mit Grütze bedacht, lustige Lieder werden gesungen. Pate und Patin, die nun in ein verwandtschaftliches Verhältnis treten, beschenken einander; sie erhält $^1/_2$ Rubel, er ein gesticktes Handtuch. Die Babka sowie die Mutter bekommen gleichfalls ein kleines Geldgeschenk vom Paten „für Seife". Pate und Patin trinken abwechselnd dreimal aus demselben Glase und küssen sich dann. — Vor den Paten geniesst die Babka der grössten Achtung; das Kind tritt zu ihr in ein verwandtschaftliches Verhältnis, es wird ihr Enkel. Bei seiner Hochzeit sitzt sie später am Ehrenplatz, an der Schmalseite des Tisches, während Pate und Patin an der Breitseite unter den Heiligenbildern sitzen. Sollte das Kindchen sterben, so sind Pate und Patin die Hauptpersonen und sitzen nebeneinander auf dem Ehrenplatz beim Totenmahl. Ist der Pate ein Zauberer, so kann er dem Kinde schaden, wenn er sich auf der Fahrt zur Kirche seiner Kraft erinnert; denkt er aber erst auf der Rückfahrt daran, so hat er die Macht, dem Kinde zu schaden, verloren. Doch gibt es jetzt schon weniger Zauberer als früher. —

Ich schliesse hiermit diese Mitteilungen ab. Der Versuchung, mich auf die Anführung von Parallelen oder auf Deutungen in noch weiterem Umfange, als bereits geschehen, einzulassen, die bei einzelnen Gelegenheiten, z. B. dem Schattenzauber, dem Baumzauber u. a., besonders gross war, habe ich widerstehen zu sollen geglaubt, weil unsere Kenntnisse, selbst aus dem eigenen Vaterlande, noch allzu lückenhaft sind, und nur grosse Vergleichsreihen geeignet sein können, das Verständnis dieser Gebräuche und Anschauungen, in denen sich offenbar uralter Besitz, vielleicht auch Neuentstandenes, mit kirchlichen und modernen Vorstellungen gemischt hat, zu erschliessen. Möchte bald recht viel neues Material, nach V. Charusinas Vorschlägen in gründlicher Weise gesammelt, dazu beitragen, über die vielen dunklen oder schwer verständlichen Äusserungen der Volksseele auf diesem gerade die lebenswichtigsten Vorgänge berührenden Gebiete Licht zu verbreiten.

Berlin.

1) Siehe O. Bartels, Zeitschr. f. Ethnol. 1903, S. 650.

Zur Geschichte vom weisen Haikar.

Von **Theodor Zachariae**.

1. Die Aufgabe, Stricke aus Sand zu winden.

Unter den Rätseln und Aufgaben, deren Lösung König Pharao von dem weisen Haikar (Achikar, Akyrios) verlangt, erscheint auch die Forderung, Stricke aus Sand zu drehen. In der syrischen, arabischen und slawischen Version[1]) der Haikargeschichte pariert Haikar diese Forderung zunächst mit der Gegenforderung: 'Lass mir einen Strick aus deinen Magazinen bringen, dass ich dir einen gleichen drehe' (1001 Nacht, übers. von Henning 22, 30). Mit dieser Erwiderung ist König Pharao jedoch nicht zufrieden; und nun erfüllt Haikar des Königs Forderung in einer überaus gekünstelten Weise: er bohrt Löcher in die Mauer des königlichen Palastes, sammelt Sand vom Flussbett und tut ihn darein, 'so dass, wenn die Sonne aufstieg und durch den Zylinder schien, der Sand im Sonnenlicht wie Stricke aussah' (Henning a. a. O.).

Wie längst bekannt, findet sich eine ganz gleiche Aufgabe auch in der Geschichte von Mahausadha und Viśakhā im tibetischen Kandschur (Schiefner-Ralston, Tibetan Tales 1882 p. 137f.). Die Forderung des Königs Janaka, einen hundert Ellen langen Strick aus Sand zu schicken, beantwortet Mahausadha mit der Gegenforderung einer Elle als Muster. Diese Erwiderung empfiehlt sich, wie Cosquin ausgeführt hat, durch ihre Einfachheit und Ursprünglichkeit; was in der Haikargeschichte noch folgt, die künstliche Erzeugung eines Bildes von gedrehten Stricken, nimmt sich wie ein Zusatz des gelehrten Verfassers der Haikargeschichte aus. 'Immédiatement', schreibt Cosquin, 'reparaît le littérateur[2]), avec la transformation qu'il essaie d'un jeu d'esprit, d'une riposte preste et dégagée de tout pédantisme en une lourde machine à prétentions scientifiques' (Revue biblique 8, 72; vgl. Paul Marc, Studien zur vergl. Literaturgeschichte 2, 408. L. Ginzberg, Jewish Encyclopedia 1, 289a). Indien, so scheint es, ist die Heimat der Sandstrickaufgabe (um sie kurz so zu bezeichnen) und ihrer einfachen Lösung. Denn die tibetische Geschichte von dem klugen Mahausadha geht auf indische Quellen zurück. Welches sind diese indischen Quellen? Lässt sich ihr Alter feststellen? Da ich

1) The Story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions. London 1898, p. 20. 78. 111. Mark Lidzbarski, Die neu-aramäischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin 2 (1896), S. 33. In der syrischen Version werden fünf, in der arabischen zwei Sandstricke gefordert. Über die Sandstrickaufgabe in der armenischen Version vgl. The Story of Ahikar p. [illegible]. P. Vetter in der Theologischen Quartalschrift [illegible].

2) [illegible] littérateur vgl. Cosquin, Revue biblique internationale 8 (1899), p. 70.

in den zahlreichen Arbeiten, die in den letzten Jahren über die Haikargeschichte erschienen sind, einen Hinweis auf diese Quellen vermisse, so soll es der nächste Zweck dieser Zeilen sein, die indischen Werke, in denen die Sandstrickaufgabe vorkommt, namhaft zu machen. Daran mögen sich einige Bemerkungen über das sonstige Vorkommen der Aufgabe anschliessen.

Zunächst findet sich die Sandstrickaufgabe, zusammen mit einer ganzen Reihe von ähnlichen Aufgaben, in dem umfangreichen Mahaummaggajataka (Nr. 546 in dem von V. Fausböll herausgegebenen Jatakabuche; Bd. 6, S. 329—478). Eine englische Übersetzung dieses Jataka lieferte T. B. Yatawara[1]), aber nicht nach dem Pāli-Original, sondern nach der singhalesischen Übersetzung des Jatakabuches, die ums Jahr 1300 n. Chr. in Ceylon angefertigt wurde. Das Mahāummaggajātaka, wohl das wichtigste von allen Jātakas[2]), besteht aus einer Menge von kürzeren oder längeren Geschichten und entspricht im ganzen und grossen der Geschichte von Mahausadha und Viśakhā bei Schiefner-Ralston, Tibetan Tales Nr. 8. Eine vollständige Inhaltsangabe des Jataka kann hier nicht gegeben werden. Ich analysiere nur den Anfang des Jataka, der allein von Interesse für uns ist.

In Mithilā regiert König Vedeha. Seine Berater sind die vier Paṇḍits (klugen Leute) Senaka, Pukkusa, Kāvinda und Devinda. Einst sieht der König einen wunderbaren Traum. Senaka deutet ihn dahin: es wird ein fünfter, unvergleichlicher Paṇḍit geboren werden, der die vier Paṇḍits, Senaka usw., übertreffen und in den Schatten stellen wird. — Dieser fünfte Paṇḍit ist kein anderer als der Bodhisatta (Buddha) selbst, der in dem Dorfe Yavamajjhaka[3]) östlich von Mithilā, als Sohn des Kaufmanns Sirivaḍḍhaka und seiner Gattin Sumanādevī, zur Welt kommt. Von dem wunderkräftigen Heilmittel, das ihm der Gott Sakka (Indra) verleiht, erhält er den Namen[4]) Osadhakumāra[5]) oder Mahosadha (grosses Heilmittel). Erste Tat des jungen Mahosadha: unter seiner Anleitung wird für ihn selbst und die mit ihm zugleich geborenen tausend Knaben eine Halle, mit Teich und Garten, erbaut. Nach Ablauf von sieben Jahren gedenkt König Vedeha seines Traumes und sendet vier Minister aus, um den Paṇḍit, dessen Geburt ihm prophezeit worden war, zu suchen. Der Minister, der die Stadt durch das östliche Tor verlässt, entdeckt den Mahosadha, den berühmten Erbauer der

1) Ummagga Jātaka (the story of the tunnel). London 1898.

2) So urteilt J. J. Meyer in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Daśakumāracarita S. 96.

3) Im Jātaka werden vier Dörfer (Vorstädte, Marktflecken) namens Yavamajjhaka unterschieden: ein östliches, ein südliches, ein westliches und ein nördliches. Statt Yavamajjhaka finden wir Yavakacchaka im Mahāvastu 2, 83, 17; Purṇakaccha in den Tibetan Tales p. 132. Die Namensform Yavamajjhaka ist inschriftlich bezeugt: siehe Oldenberg, Zs. der deutschen morgenl. Gesellschaft 52, 643.

4) Das Jātaka (6, 332, 1) spielt hier auf die alte Sitte an, einem Kinde den Namen des Grossvaters beizulegen. Vgl. dazu W. Crooke, Popular Religion 1, 179. Vincent A. Smith im Indian Antiquary 35, 125. 291. A. Dieterich, Mutter Erde 1905 S. 21. Wilhelm Schulze in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 40, 409ff.

5) Vgl. Buddhist Birth Stories transl. by T. W. Rhys Davids p. 67.

[illegible] Halle. Es ist klar, dass Mahosadha der Gesuchte ist. Der König fragt den Senaka, ob er den Mahosadha kommen lassen solle. Der eifersüchtige Senaka erwidert, die Erbauung der Halle sei keine Leistung, die zur Führung des Titels Paṇḍit berechtige. So beschliesst denn der König, den Mahosadha durch seinen Minister auf die Probe stellen zu lassen.

Es folgen nunmehr zunächst neunzehn[1]) einander mehr oder weniger ähnliche Geschichten, 'in denen einmal nach dem anderen der weise Mann mit immer demselben Scharfsinn einen unentscheidbaren Streit entscheidet, ein unlösbares Rätsel löst oder irgend etwas Unmögliches möglich macht und so jedesmal von neuem alles Volk in immer dasselbe höchste Erstaunen versetzt' (H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien 1903 S. 129). Die einzelnen Geschichten (im Pāli: pañha d. h. Frage) sind:

1. Ein Habicht hat ein Stück Fleisch gestohlen und fliegt damit auf und davon. Die Spielkameraden des Mahosadha verfolgen den Vogel, um zu bewirken, dass er seine Beute fahren lässt. Dies gelingt ihnen nicht. Mahosadha aber läuft, ohne in die Höhe zu sehen, schnell wie der Wind, tritt auf den Schatten des Habichts, klatscht in die Hände und schreit laut. Der geängstete Vogel lässt das Fleischstück fallen; Mahosadha fängt es in der Luft auf.

2. Wie Mahosadha einen Ochsendieb entdeckt. Diese Geschichte ist kurz mitgeteilt worden in dieser Zeitschrift 16, 145.

3. Mahosadha überführt eine Frau, die einer anderen ein Halsband gestohlen hat. Er stellt nämlich fest, dass der Schmuck nicht nach dem Parfüm riecht, womit ihn die Diebin parfümiert zu haben vorgibt, sondern nach dem, den die rechtmässige Eigentümerin immer zu gebrauchen behauptet.

4. In ähnlicher Weise entdeckt Mahosadha die Diebin eines Baumwollenknäuels. Übersetzung der Geschichte, nach dem singhalesischen Text, bei W. Geiger, Literatur und Sprache der Singhalesen S. 7 (Grundriss der indoarischen Philologie 1, 10).

5. Das salomonische Urteil. Oft mitgeteilt; z. B. von Rhys Davids, Buddhist Birth Stories p. XIV (nach dem singhalesischen Text) und von H. Oldenberg, Literatur des alten Indien S. 114 (nach dem Pālitext).

6. Mahosadha entscheidet den Streit zwischen Golakāla und Dīghapiṭṭhi, der ersterem dessen Frau, namens Dīghatālā, entführt hat. Vgl. oben 16, 145, wo bereits auf die ähnliche Geschichte bei Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 134—136 verwiesen worden ist.

7. Mahosadha entscheidet den Streit zwischen dem Eigentümer eines Wagens und dem Götterkönig Sakka um den Besitz dieses Wagens. Siehe oben 16, 139. Anm. 3.

8. Mahosadha zeigt, welches von den beiden Enden eines Stabes die Spitze und welches die Wurzel ist. Eine sehr verbreitete, in verschiedener Weise gelöste Rätselaufgabe. Benfey, Kl. Schr. 3, 165f. 171. 174f. 199f. Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 120, 165. Pullè, Un progenitore Indiano del Bertoldo 1888 p. 7. 21. Polívka im Archiv für slavische Philologie 27, 617. 626. The Jewish Encyclopedia 1, 290a.

9. Mahosadha entscheidet, welcher von zwei Köpfen, die der König zu den [illegible] des östlichen Yavamajjhaka sendet, einem Manne, und welcher einem

1) Die auf die ersten 19 Geschichten folgenden weiteren Geschichten können hier [illegible] werden. Ich bemerke noch, dass die zu den einzelnen Geschichten [illegible] Nachweise durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

Weibe angehört. 'Die Nähte[1]) an dem Kopfe eines Mannes sind gerade, die an dem Kopfe eines Weibes sind krumm'. — Entfernt ähnlich eines der Rätsel der Königin von Saba. Sie bringt männliche und weibliche Wesen herbei, alle von gleichem Aussehen, gleicher Grösse und gleicher Kleidung, und spricht zu Salomo: 'Sondre mir die männlichen von den weiblichen!' W. Hertz, Zs. f. deutsches Altertum 27, 1—33 = Gesammelte Abhandlungen 1905 S. 413—455.

10. Mahosadha entscheidet, welche von zwei Schlangen das Männchen und welche das Weibchen ist. Das Männchen hat einen dicken Schwanz, das Weibchen einen dünnen; bei jenem ist der Kopf dick, bei diesem lang; jenes hat grosse, dieses kleine Augen usw. Vgl. Benfey, Kl. Schr. 3, 174; Schiefner-Ralston, Tib. Tales p. 165 (in der Auflösung abweichend).

11. Der König fordert einen Stier, der ganz weiss ist, Hörner an den Füssen und einen Höcker auf dem Kopfe hat usw. Mahosadha erklärt, dass ein weisser Hahn gemeint sei.[2])

12. Wie aus Jātaka 5, 310, 17 bekannt ist, hatte Sakka einst dem König Kusa einen wunderbaren Edelstein geschenkt (vgl. Köhler, Kl. Schriften 1, 523). Der Faden, woran dieser Edelstein hängt, ist alt und schlecht geworden; niemand aber vermag, den alten Faden herauszuziehen und durch einen neuen zu ersetzen. Mahosadha bringt es zustande: er beschmiert das Loch in dem Stein, wo der Faden hindurchgezogen ist, an beiden Seiten mit Honig, dreht einen Wollfaden, beschmiert ihn an dem einen Ende gleichfalls mit Honig und schiebt ihn ein Stück in die Öffnung des Steines hinein. Den Stein legt er in einen Ameisenhaufen. Die Ameisen, von dem Duft des Honigs angezogen, verzehren den Honig mitsamt dem alten Faden und ziehen zugleich den neuen Faden durch die Öffnung hindurch.

13. Der König sendet einen dicken, scheinbar trächtigen Stier; der soll entbunden und mit seinem Kalbe zum König gebracht werden. Mahosadha pariert diese Forderung mit einer ähnlichen Gegenforderung[3]): ein Mann muss weinend und klagend vor den König treten und sagen: 'Mein Vater hat schon seit sieben Tagen die Wehen und kann nicht niederkommen; gib mir ein Mittel an, das ihm zur Entbindung verhilft!' — Siehe Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 140f. Fast noch näher steht Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens 1, 198—200 (Järän Tschätschän schickt dem Vater des klugen Mädchens einen fetten Ochsen zu. Von diesem Ochsen soll der Greis ein Kalb gebären lassen).

14. Es soll Reis unter acht Bedingungen gekocht und zum König gebracht werden: gekocht z. B. ohne Wasser und Feuer, gebracht weder von einer Frau noch von einem Manne, und nicht auf einem Wege. — Aufgabe und Lösung stimmen ziemlich genau zu Schiefner-Ralston, Tib. Tales p. 138, vgl. S. XLVI

1) Vgl. Julius Jolly, [Indische] Medicin, Strassburg 1901, S. 44.

2) Der Titel oder das Stichwort dieser 'Frage' lautet 'Hahn'. Man beachte, dass in den später zu erwähnenden Jaina-Texten unter diesem Stichwort eine durchaus abweichende Geschichte erzählt wird: Pullè, Un progenitore p. 4, 19—20. Studi italiani di filologia indo-iranica 2 (1898), p. 4.

3) So auch sonst; z. B. in der Sandstrickaufgabe (Nr. 15). Dies ist der so häufige 'trick of proving the impossibility of a thing by showing the impossibility of another thing'; Journal of the Anthropol. Soc. of Bombay 6, 141. Benfey, Kl. Schr. 3, 209. Köhler, Kl. Schr. 1, 458. 533. Chauvin, Bibliographie arabe 6, 39. 201 (Reduction à l'absurde). Bolte in seiner Ausgabe von Jakob Freys Gartengesellschaft 1896, S. 279. Siehe auch Uhland, Schriften 3, 213. Lüders, Zs. der deutschen morgenl. Gesellschaft 58, 703.

und namentlich Kohler, Kl. Schr. 1, 445—456 (wo die tibetische Geschichte angeführt ist), 3, 514. In der jinistischen Überlieferung zerfällt die buddhistische Geschichte in zwei Geschichten: 1. es soll Milchreis ohne Feuer gekocht werden; 2. der junge Rohaka, von dem noch die Rede sein wird, soll unter verschiedenen Bedingungen zum König kommen, z. B. nicht durch die Luft und nicht zu Fuss[1], nicht auf einem Wege und nicht ausserhalb eines Weges. Siehe Pullè, Un progenitore Indiano del Bertoldo p. XXIX. 6. 21.

15. Die Sandstrickaufgabe. Der König wünscht sich auf seiner Schaukel zu schwingen; der Sandstrick aber, an dem die Schaukel hängt, ist zerrissen. Da lässt der König den Bewohnern des östlichen Yavamajjhaka sagen: sie sollten ihm einen neuen Sandstrick senden, sonst müssten sie 1000 Gulden Strafe zahlen. Mahosadha beruhigt die besorgten Dorfbewohner, lässt ein paar redegewandte Männer kommen und heisst sie zum König also sprechen: 'O König, die Dorfbewohner kennen das Mass des Strickes nicht, sie wissen nicht, ob er dick oder dünn ist. Sie bitten daher um ein Stück des alten Sandstrickes, eine Spanne oder vier Daumenbreiten lang; danach werden sie dann einen neuen Strick drehen'. Tibetisch: Schiefner-Ralston p. 137 f. Über eine jinistische Parallele spreche ich weiter unten.

16. Der König verlangt von den Dorfbewohnern, dass sie ihm einen neuen, mit fünf Lotusarten bedeckten Teich bringen. Ähnlich wie in Nr. 15 schickt Mahosadha einige redegewandte Leute mit triefenden Haaren und Kleidern, mit Schlamm bedeckt, Stricke, Stöcke und Erdklösse in den Händen tragend. Diese Leute müssen dem König sagen: 'Wir hatten einen für dich passenden Teich aus dem Walde geholt; als der aber die Stadt sah mit ihren Mauern, Gräben und Türmen, wurde er von Furcht erfasst, zerriss die Stricke und floh wieder in den Wald zurück. Wir haben ihn mit Erdklössen und Stöcken bearbeitet, vermochten aber nicht, ihn zur Rückkehr zu bewegen. Gib uns doch den alten Teich mit, den du aus dem Walde geholt hast! Wir wollen beide zusammenbinden und dann hierher bringen!' — Zu dieser und der folgenden Aufgabe vgl. Schiefner-Ralston, p. 139 f., sowie Pullè, Progenitore p. 6. 20, wo es sich zuerst um das Herbeischaffen eines Brunnens[2]) mit klarem und süssen Wasser handelt.

1) Diese Forderung findet sich auch in der rumänischen Version (und nur in dieser, soweit ich sehe) der Haikargeschichte. Als König Pharao von der Hinrichtung des weisen Arkirie hört, da sendet er einen Boten zu König Sanagriptu: er solle ihm einige Arbeiter senden, denn er wünsche ein Schloss zu erbauen, das weder im Himmel noch auf der Erde ist: und diese Arbeiter sollen weder zu Fuss noch reitend, weder angekleidet noch nackt zu ihm kommen. (Journal of the Royal Asiatic Society 1900, 307 f.

2) Man wird an das erinnern dürfen, was die Weisen Athens (oder des Athenaeums in Rom) zu dem Rabbi Josua Ben Chananja, einem Zeitgenossen Hadrians, sagen: 'Wir haben auf der Wiese einen Brunnen, bringe ihn uns herein!' Da holte er Kleie und warf sie vor ihnen mit den Worten hin: 'Drehet mir Stricke aus Kleie, so will ich ihn euch hereinbringen'. Darauf sie: 'Wer kann Stricke aus Kleie drehen?' Darauf er: 'Wer kann einen Brunnen, der auf der Wiese ist, hereinbringen?' (Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen übers. von A. Wünsche 2, 1, 65 (Leipzig 1889). Zu der Aufgabe, die die Weisen stellen, bemerkt Wünsche in seiner Rätselweisheit bei den Hebräern, Leipzig 1883, S. 37: 'Sie wollten damit andeuten, ob Israel seinen alten Glanz jemals wieder herstellen könne'. Vgl. sonst Singer in dieser Zeitschrift 2, 296. Meissner in der Zs. der deutschen morgenl. Gesellschaft 18, 195. L. Ginzberg, The Jewish Encyclopedia 1, 289a. P. Vetter, Theologische Quartalschrift 87, [illegible]

17. Eine Variante von Nr 16. Der König verlangt einen neuen, mit schön blühenden Bäumen besetzten Garten. (Im Dhammaddhaja-Jātaka Nr. 220 muss der Bodhisatta auf das Geheiss des Königs Yasapani erst einen Garten, dann einen Teich, ein Haus usw. hervorzaubern.)

18. Eine längere Geschichte, die hier nicht ausführlich wiedergegeben werden kann. Mahosadha zeigt, dass unter Umständen der Sohn mehr wert ist als der Vater. — Nahe steht Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 141—144.

19. In einem Krähennest auf einem Palmbaum am Ufer eines Teiches befindet sich ein kostbarer Edelstein. Der Widerschein dieses Edelsteins auf dem Teiche erweckt den Glauben, dass der Edelstein im Teiche liegt. Senaka soll den Stein zur Stelle schaffen. Er stellt Leute an, die das Wasser des Teiches ablassen und den Grund aufgraben müssen; aber der Stein will sich nicht finden. Mahosadha, vom König befragt, zeigt zunächst, dass der Stein ebensogut in einem Wassertopf wie in dem Teiche erscheint und dass sichs also nur um einen Widerschein handelt; dann gibt er an, wo der Stein zu finden ist. — Vgl. Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 165 gegen Ende.

Die Frage nach dem Alter der vorstehenden Erzählungen lässt sich nicht trennen von der Frage nach dem Alter der Jataka-Erzählungen überhaupt, einer Frage, die hier kaum angeschnitten, geschweige denn erledigt werden kann. Die Jatakas bestehen aus Versen (gathas) und Prosa. Jene, die Verse[1], hatten von alters her einen festen Wortlaut; sie bilden ohne Zweifel den ältesten Bestand des Jatakabuches. Die Prosaerzählung dagegen stand nicht nach ihrem Wortlaut, sondern höchstens nach ihrem Inhalt fest; die Ausführung im einzelnen war dem freien Ermessen des Erzählers überlassen. Überliefert ist die Prosa nur durch einen aus späterer Zeit stammenden Kommentar (Aṭṭhakatha). So etwa nach Oldenberg, Literatur des alten Indien 1903 S. 125, wo noch hinzugefügt wird: Demnach kommt der Überlieferung der Prosa in der Tat nicht dieselbe volle Authentizität zu wie derjenigen der Verse. In wenigen, vielleicht in vielen Details ist gewiss für die Überlieferer der echte Inhalt der Prosapartien verwischt gewesen oder haben sie sich ihrerseits unberechenbare Freiheiten genommen. Im ganzen ergeben doch die Prüfungen, die wir hier anstellen können, ein für die Überlieferung durchaus günstiges Resultat.[2])

Es treten nun für das verhältnismässig hohe Alter der obigen 19 Geschichten auf indischem Boden, sowie überhaupt für das Alter des Mahāummaggajataka, das diese Geschichten enthält, folgende zwei Umstände ein.

1) Von den oben analysierten Erzählungen enthalten die dritte und die achtzehnte je einen Vers.

2) Ebenso spricht Oldenberg auf S 103 die Überzeugung aus, dass die literaturgeschichtliche Betrachtung das Recht habe, sich auch auf die Prosabestandteile der Jātakas zu stützen. Vgl. sonst die von Oldenberg S 291 zitierte Literatur und jetzt namentlich noch den wichtigen Aufsatz von H. Lüders über die Jatakas und die Epik in der Zs. der deutschen morgenländischen Gesellschaft 58, 687—714 und die Mitteilung von J. Hertel ebendaselbst 60, 399—401 und in der vorliegenden Zeitschrift 16, 262f.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die 19 Geschichten durch drei Halbverse[1]) eingeleitet werden, in denen die Titel oder die Stichwörter der einzelnen Geschichten aufgezählt sind. Die erste Geschichte führt den Titel 'Fleisch', die zweite den Titel 'Ochse' usf.; die fünfzehnte, die Geschichte von den Sandstricken, den Titel 'Sand'. Diese Memorialverse — wie man sie mit Recht benannt hat — sind ohne Zweifel alt. Es finden sich solche Memorialverse auch in anderen Literaturen oder Literaturgattungen[2]); so z. B. in der Chronik von Ceylon, dem Dīpavaṃsa ('Inselchronik'). Ob nun freilich die einzelnen, zu den Titeln 'Fleisch' usw. gehörenden, im Kommentar erzählten Geschichten in alter Zeit ebenso erzählt worden sind, wie sie später schriftlich fixiert wurden, muss nach dem oben Bemerkten dahingestellt bleiben. Ich für mein Teil bin jedoch geneigt, die meisten Geschichten hinsichtlich ihres Inhalts für alt zu erklären, in erster Linie die fünfzehnte, die die Sandstrickaufgabe enthält. In dem einen oder anderen Falle mag ja an die Stelle der altüberlieferten Geschichte eine neue getreten sein.

Weiter haben wir für die frühe Existenz des Mahaummaggajātaka, in das die 19 Geschichten hineinverwebt sind, das beste Zeugnis, das man sich wünschen kann: ein inschriftliches. Unter den Skulpturen des berühmten Stupa von Bharhut (Barahat), die aus der Zeit um 200 vor Chr. stammen, findet sich die Darstellung der folgenden Szene. In der Mitte sitzt ein Mann in königlichen Gewändern; zu seiner Linken steht eine Frau, die auf drei offene Körbe hinzeigt, aus denen sich Köpfe erheben; zwei Männer zu seiner Rechten tragen einen vierten, noch geschlossenen Korb; einige Gestalten um den König herum stellen sein Gefolge dar.[3]) Der russische Orientalist Minayeff hat zu einer Zeit, wo das Mahaummaggajātaka nocht nicht im Druck veröffentlicht war, in glänzender Weise erkannt und nachgewiesen, dass die auf dem Stupa dargestellte Szene in den engsten Beziehungen zu einer Geschichte in jenem Jātaka steht.[4] Diese Geschichte lautet in einem kurzen Auszuge wie folgt (Jātaka 6, 368, 14—370, 24):

Nachdem erzählt worden ist, wie Mahosadha seine Frau, die kluge Amarādevī, gewinnt[5]), heisst es weiter: Senaka merkt, dass es ihm und seinen drei

1) Auf eine Kritik dieser Verse (die vielleicht das Ergebnis haben würde, dass es ursprünglich nur 18 Geschichten waren) kann ich mich hier nicht einlassen.

2) W. Geiger, Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon. Leipzig 1905, S. 8. R. Pischel in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1891, 356.

3) A. Cunningham, The Stupa of Bharhut: a Buddhist monument ornamented with numerous sculptures illustrative of Buddhist legend and history in the third century B. C. London 1879. Plate XXV, fig. 3.

4) Minayeff, Recherches sur le Bouddhisme. Paris 1894, p. 148—151 (Annales du Musée Guimet: Bibliothèque d'études, Tome 4).

5) Jātaka 6, 363, 25—368, 14. Eine Übersetzung dieser in Daṇḍins Daśakumāracarita wiederkehrenden Geschichte hat J. J. Meyer in der Einleitung zu seiner Übersetzung von Daṇḍins Daśakumāracarita S. 96—103 geliefert. Es gibt eine Anzahl von näher oder

Genossen (Pukkusa, Kavinda, Devinda) nicht so leicht gelingen wird, des Mahosadha Herr zu werden; hat doch Mahosadha eine Frau genommen, die noch klüger ist als er selbst. Senaka schlägt daher seinen Genossen vor, ihren gemeinsamen Gegner bei König Vedeha zu verleumden. Zu diesem Zwecke stehlen sie vier Schmuckgegenstände des Königs und befördern sie auf geschickte Weise in Mahosadhas Haus; doch errät Amarādevi, in deren Hände die Schmucksachen zunächst gelangen, sehr wohl die Absicht der vier Hofleute. Eines Tages fragen die Hofleute den König, warum er die Schmucksachen nicht trage. Es ergibt sich, dass die Gegenstände nirgends zu finden sind. Da bezeichnen die Hofleute den Mahosadha als den Dieb. Mahosadha, davon in Kenntnis gesetzt, ersucht den König um eine Audienz, um sich vor ihm zu rechtfertigen. Der König verweigert die Audienz und befiehlt, den Mahosadha gefangen zu nehmen. Mahosadha wird gewarnt und ergreift die Flucht. Er verlässt in Verkleidung die Stadt, begibt sich nach dem südlichen Yavamajjhaka und betreibt dort das Töpferhandwerk im Hause eines Töpfers. Schnell verbreitet sich das Gerücht, dass Mahosadha geflohen ist; und nun beschliessen die vier Hofleute, die Abwesenheit ihres Gegners zu benutzen und seiner Gattin die Tugend zu rauben. Ohne einander davon wissen zu lassen, schicken sie der Amarādevī Geschenke. Diese nimmt die Geschenke an und bestellt einen jeden auf eine bestimmte Zeit. Als die Hofleute ankommen, schert sie ihnen das Haupt kahl, wirft sie in eine Senkgrube[1]), quält sie auf alle mögliche Weise und steckt sie in Körbe, die aus Matten zusammengefügt sind. Dann lässt sie die Hofleute und die Schmucksachen in den Palast des Königs schaffen. Vor dem König weist sie nach, dass die Sachen nicht von Mahosadha, sondern von Senaka und seinen Genossen gestohlen worden sind. Der König befiehlt den Hofleuten, ein Bad zu nehmen und nach Haus zu gehen. — Als der König später die Hofleute zu sich entbietet, weigern sich diese zunächst zu erscheinen: sie seien kahl geschoren und schämten sich deshalb über die Strasse zu gehen. Da sendet ihnen der König vier Kappen[2]) zu, die sie auf den Kopf setzen sollen. Damals, so wird im Jātaka hinzugefügt, sind diese Kappen entstanden (in die Mode gekommen).

Die in die vorstehende Jataka-Erzählung hineinverwebte Erzählung von der Amarādevī und den vier ihr nachstellenden Hofleuten ist, beiläufig, eine berühmte, im Orient wie im Okzident gleich weit verbreitete

ferner stehenden Parallelen zu der Jātaka-Geschichte. Da Meyer nicht eine einzige nennt, so will ich (nach Oldenburg, Journ. R. Asiatic Society 1893, 338) die folgenden anführen: Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 155—162; die als Jātaka bezeichnete Geschichte von der Amarā, der Tochter eines Schmiedes, im Mahāvastu 2, 83—89; das Sūcijātaka (d. h. Nadel-Jātaka) Nr. 387; 'The story of the Nobleman who became a Needlemaker' bei S. Beal, Romantic Legend of Sakya Buddha from the Chinese-Sanscrit 1875 p. 93—96 (dazu Schiefner-Ralston p. 360) und Divyavadana 521f. Die Kunstfertigkeit, die der Bodhisatta als Nadler in den vier zuletzt genannten Geschichten entwickelt, erinnert an die Kunstfertigkeit der Nähnadelfabrikanten von Birmingham in einer von Masius, Deutsches Lesebuch[11] 1, 117 mitgeteilten Geschichte.

1) Auch die Dienerinnen der Devasmitā werfen die vier Kaufleute, die ihrer Herrin nachstellen, in eine mit Unrat gefüllte Grube: Kathasaritsagara 13, 118 (Tawneys Übersetzung 1, 90).

2) In der Geschichte von der Devasmitā legen die vier Kaufleute Binden um ihre Köpfe, um die Hundefüsse zu verdecken, womit sie gebrandmarkt worden sind (Köhler, Kl. Schr. 2, 462).

Erzählung.[1]) Im Jataka erscheint sie freilich 'sous la forme d'un rapide sommaire', um Minayeffs[2]) Ausdruck zu gebrauchen; anderswo wird sie viel besser erzählt. Aber daran kann kein Zweifel bestehen, dass der Künstler, dem das oben beschriebene Relief verdankt wird, mit dem Jataka bekannt war. Dies ergibt sich zum Überfluss auch noch aus der Überschrift, die er über das Relief gesetzt hat. Diese lautet: Yavamajhakiyam Jatakam. Das ist nun allerdings nicht der offizielle Titel des Jataka in der grossen kanonischen Sammlung der Jataka-Erzählungen. Aber derartige Diskrepanzen kommen auch sonst vor.[3]) Wenn der Künstler die Bezeichnung 'Jataka von Yavamajjhaka' statt 'Mahaummaggajataka' gebraucht, so benennt er das Jataka nach dem östlich von Mithila belegenen Dorfe Yavamajjhaka, aus dem, wie wir oben gesehen haben, Mahosadha stammte; oder etwa nach dem Dorfe Yavamajjhaka nördlich von Mithila, aus dem Amaradevi, die Heldin der auf dem Stupa dargestellten Szene, gebürtig war (Jataka 6, 364, 8).

Alles in allem wird man sagen dürfen: Geschichten, wie die, in denen Mahosadhas Scharfsinn auf die Probe gestellt wird, oder Geschichten, wie die von der klugen und tugendhaften Amaradevī, kursierten in Indien bereits in den vorchristlichen Jahrhunderten.[4]) Ist die Sandstrickaufgabe nicht in Indien erfunden, sondern von Westen her nach Indien eingeführt worden, so muss dies in ziemlich früher Zeit geschehen sein.

Nun aber treffen wir die Sandstrickaufgabe, zusammen mit einer ganzen Reihe von ähnlichen Aufgaben, nicht nur in der buddhistischen Literatur (im Jatakabuche und im tibetischen Kandschur), sondern auch in der jinistischen Literatur, in der Literatur der Jainas. Und zwar liegen die Verhältnisse hier ähnlich wie in der buddhistischen Literatur: ein bemerkenswerter Umstand, der nur geeignet sein dürfte, das Urteil, das wir bisher über das Alter der Sandstrickaufgabe gewonnen haben, zu bekräftigen.

Was ich über das Vorkommen der Sandstrickaufgabe in der jinistischen Literatur zu sagen habe, findet man fast ohne Ausnahme in Fr. L. Pullès

1) Indische und andere Parallelen z. B. bei Cunningham, Stūpa of Bharhut p. 53–58. J. J. Meyer in seiner Übersetzung des Dasakumaracarita S. 103. W. A. Clouston, The book of Sindibad 1884 p. 241–247. 311–322. R. Köhler, Kl. Schr. 2, 441–461. Amalfi in dieser Zeitschrift 5, 71—76. Lidzbarski, Neuaramäische Handschriften 2, 188–195. Siehe auch Weinhold, Altnordisches Leben S. 256.

2) Recherches sur le Bouddhisme p. 150. Vgl. p. 151, wo Minayeff bemerkt: Il se peut que dans la rédaction que lisait ou entendait l'artiste, l'épisode de cette galanterie manquée ait eu dans le cycle entier des récits une importance plus considérable que celle que lui attribue le canon pāli.

3) Vgl. z. B. The Jātaka together with its commentary vol. 7, p. XV. Oldenberg, Zs. der deutschen morgenl. Gesellschaft 52, 643.

4) As these tales have been represented at an early period under the form of reliefs, they must have been widely circulated and well known (Dines Andersen im siebenten Bande der grossen Jātaka-Ausgabe, London 1897, S. XV).

Schrift: Un progenitore Indiano del Bertoldo, Venezia 1888. Ich kann mich daher kurz fassen. In der genannten Schrift hat Pullè eine Anzahl von Geschichten aus einem jinistischen Werke, dem Antarakathasaṃgraha des Rājaśekhara (etwa 14. Jahrh. n. Chr.) in Text und Übersetzung veröffentlicht.[1]) In der ersten Reihe dieser Geschichten (Pullès Übersetzung S. 17—22) fungiert als kluger Rätsellöser Rohaka, ein Sohn des Schauspielers Bharata[2]), der in einem Schauspielerdorfe[3]) nahe bei der altberühmten Stadt Ujjayinī wohnt. Dann folgen noch weitere sieben Geschichten verwandten Inhalts. Wegen der einzelnen Geschichten verweise ich auf Pullès Übersetzung. Hier sei nur die Geschichte ausgehoben, die die Sandstrickaufgabe enthält (Pullè S. 20), damit man sehe, wie nahe die jinistische Überlieferung der buddhistischen steht.

Nach Ablauf einiger Tage schickte der König abermals (an die Bewohner des Dorfes) einen Befehl (folgenden Inhalts): 'In der Nähe eures Dorfes gibt es allenthalben überaus schönen Sand; macht mir daher ein paar Stricke aus starkem Sand und sendet sie mir!' Auf diesen Befehl hin versammelte sich alles Volk ebenso (wie in den vorhergehenden Fällen) und fragte den Rohaka um Rat. Dieser gab folgende Rückantwort: 'Wir sind Schauspieler, wir verstehen uns wohl auf Tanz u. dgl., aber nicht auf das Drehen von Stricken. Dennoch muss der Befehl des Königs unbedingt ausgeführt werden. Nun der Palast des Königs ist gross; da werden sich doch wohl ein paar aus alter Zeit stammende Sandstricke vorfinden. Schicke einen von diesen als Ebenbild (Muster), damit auch wir danach Sandstricke machen!' Dies wurde von Männern, die man beauftragte, dem König gemeldet. Und der König, der darauf nicht antworten kann, verhält sich schweigend.

Die von Pullè veröffentlichten Geschichten sind aber nicht die eigene Erfindung des Rājaśekhara, eines sehr späten Autors. Nicht nur, dass die meisten dieser Geschichten in anderen, älteren Literaturwerken ihre Entsprechung haben[4]): Rajaśekhara selbst sagt uns, er habe sie dem Kommentar des Malayagiri zur Nandı entlehnt (Pullè p. XVI—XIX). Die Geschichten finden sich ausserdem, wie ich nach einer Mitteilung Leumanns hinzufügen kann, in den Kommentaren zum Āvaśyaka.[5]) Wenn nun auch die

---

1) Den Text findet man auch in den Studi italiani di filologia Indo-iranica 2 (Firenze 1898), 1—18.

2) Über diesen Namen vgl. Leumann, Zs. der deutschen morgenländischen Gesellschaft 48, 65—83.

3) Vgl. dazu Bühler, Epigraphia Indica 1, 381.

4) Vgl. oben meine Analyse der 19 Geschichten aus dem Mahāummaggajataka. — Zu der ersten Geschichte bei Rājaśekhara (Pullè S. 17) hat Pullè bereits auf Kathāsaritsagara 11, 37-56 (Tawney 1, 96) verwiesen; vgl. noch Śukasaptati, textus ornatior 50 (Spiegelungsmotiv: F. v. d. Leyen, Archiv für neuere Sprachen 115, 283²). Auch zu der Geschichte von dem Widder, der so gefüttert werden soll, dass sein Gewicht weder zu- noch abnimmt (Pullè S. 19) hat Pullè S. XXV Parallelen nachgewiesen. Ich bemerke dazu, dass es auch im Mahāummaggajātaka (Jātaka 6, 349—355) eine 'Widder-Frage' gibt. Diese ist aber von der jinistischen Erzählung bei Rajaśekhara ganz verschieden.

5) Genauer: im neunten Kapitel der Āvaśyakaniryukti, d. h. des ältesten, vielleicht noch der vorchristlichen Zeit angehörenden Kommentares zum Avaśyaka. — Die Nandı und das Āvaśyaka gehören zu den heiligen Schriften (Siddhānta) der Jainasekte.

Aufzeichnung der Geschichten in den genannten Kommentaren nachweislich einer späteren Zeit angehört, so muss doch sicherlich eine dieser Zeit voranliegende Periode der mündlichen Überlieferung angenommen werden: Geschichten, wie die erwähnten, und viele andere dienten einst zur Erläuterung der jinistischen Lehrsätze, zur Belebung des Unterrichts. Beweisend aber für das hohe Alter der Geschichten ist die Tatsache, dass bereits jenen alten Texten, der Nandi und dem Avaṣyaka, Memorialverse (Gathas) eingefügt sind, in denen die Titel oder Stichwörter der einzelnen Geschichten aufgezählt werden. Wir haben also hier, worauf ich bereits hinwies, ähnliche Verhältnisse wie in der buddhistischen Literatur. Der Memorialvers, der für uns hier in Betracht kommt, ist bereits von Pullè S. 33 mitgeteilt worden.[1] Ich habe daher nur noch ausdrücklich zu bemerken, dass das Stichwort 'vālua' d. h. Sand in dem Verse enthalten ist.

So viel über die indischen Werke, in denen die Sandstrickaufgabe erwähnt wird. Aber die Sandstricke spielen auch sonst in allerhand Geschichten eine Rolle. Im Anschluss an Cosquin, Revue Biblique 8, 71 will ich zunächst die Fälle nennen, wo die Forderung, etwas Unmögliches zu leisten, z. B. aus einem Stein ein Kleid zu nähen, mit der Gegenforderung, Stricke (oder Fäden) aus Sand zu drehen, beantwortet wird. Nach dem Vorgang anderer macht Cosquin aufmerksam auf die jüdische Geschichte von dem zerbrochenen Mörser, den ein Athener zu einem Schneider bringt, damit er ihn zusammennähe.[2] Der hebt eine Hand voll Sand auf und spricht: 'Drehe mir daraus Fäden, so will ich ihn zusammennähen' (A. Wünsche, die Rätselweisheit bei den Hebräern 1883 S. 38 Anm.). In diesem Zusammenhang sei auch nochmals auf die Stricke aus Kleie hingewiesen, die der Rabbi Josua Ben Chananja verlangt, als man ihm zumutet, einen Brunnen von der Wiese hereinzubringen (Wünsche S. 37). Ferner verweist Cosquin auf die Erzählung aus Süd-

1) Vgl. sonst A. Webers Verzeichnis der Berliner Sanskrit- und Prākṛt-Handschriften 2, 676.

2) Mit dieser Aufgabe vergleicht sich die letzte Aufgabe, die dem weisen Haikar gestellt wird. Haikar soll einen zerbrochenen Mühlstein zusammennähen. Da verlangt er, dass die Schuhflicker aus einem anderen Stein, den er liegen sieht, Schusterahle, Nadeln und Schere beschaffen (1001 Nacht, übers. von Henning, 22, 30f.). Aufgabe und Lösung kehren im Talmud wieder (Wünsche, Rätselweisheit S. 38). Cosquin erinnert auch an die Geschichte vom Sandelholzhändler und dem blinden alten Mann im persischen Sindbadbuche, wo die Forderung, aus einem Stück Marmor ein Paar Hosen und ein Hemd zu verfertigen, mit der Gegenforderung, aus Eisen den Nähfaden zu weben, beantwortet wird (W. A. Clouston, The book of Sindibad 1884 p. 101–103. Die von Cosquin zitierte Quelle: Clouston, Popular Tales and Fictions 2, 106 ist mir nicht zugänglich). Nach dem Vorgang von Chauvin, Bibliographie arabe 8, 61 verweise ich noch auf Henri A. Junod, Les chants et les contes des Baronga de la Baie de Delagoa p. 295f., wo zum Zusammennähen eines zerbrochenen Steines Nadeln und ein Faden aus Erde verlangt werden.

sibirien bei Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens 1, 197—204 ('Die beiden Fürsten'). Die Aufgabe[1]) lautet hier:

Ein alter Mann, der Vater eines klugen Mädchens, soll in drei Tagen aus drei Steinen Stiefel verfertigen. So hat der Fürst Järän Tschätschän befohlen. Am dritten Tage kommt Järän Tschätschän, mit seinen Räten und Grossen kommt er. Auf dem Wege, auf dem er kommen wollte, wartete sie (das kluge Mädchen). Als sie den Järän Tschätschän kommen sah, scharrte das Mädchen Sand zusammen und goss ihn in einen Sack. Järän Tschätschän kam, nachdem er das Mädchen Sand sammeln gesehen, sprach er: 'Was machst du da, mein Kind?' Das Mädchen sprach: 'Ich sammle Sand'. 'Was willst du mit Sand machen?' Das Mädchen sprach: 'Zwirn will ich machen.' 'Wer hat denn jemals aus Sand Zwirn gemacht?' Das Mädchen sprach: 'Wer hat denn jemals aus Steinen Stiefel gemacht?' Järän Tschätschän lachte innerlich, freute sich und kehrte zurück.

Hinzuzufügen ist das hürkanische Märchen in Schiefners Ausführlichem Bericht über Baron P. v. Uslars hürkanische Studien (Memoires de l'Ac. des Sciences de St. Pétersbourg 7, 17 Nr. 8) S. 99—101: 'Der vom Armenier gesehene Traum'. Vgl. dazu die musterhafte Analyse dieses Textes und der verwandten Texte von Polívka im Archiv für slavische Philologie 27, 614—629 (hier namentlich S. 621; s. auch Köhler, Kl. Schr. 1, 459).

Der hürkanische Text enthält drei Rätselaufgaben: 1. Der Sultan sendet drei Kisten, in deren Innerem sich ein altes Weib, ein junges und ein Mädchen befinden. Es soll bestimmt werden, was in jeder Kiste befindlich ist. Der Jüngling entscheidet die Frage dadurch, dass er die Kisten wiegt. 2. Der Sultan sendet drei Stuten: es soll ermittelt werden, welche die Mutter ist, welche das Kind ist, welche des Kindes Kind ist. Der Jüngling entscheidet auch diese Frage: wie, wird nicht gesagt. 3. Der Sultan sprach: Aus dem grossen Stein nähe mir ein Kleid! Der Jüngling sprach: Lass mich hinausgehen! Der Jüngling ging hinaus, grub und brachte Sand herbei und gab ihn dem Sultan: Mache du Zwirn, sagend. Der Sultan sagte: Kann man denn solchen Zwirn machen? Solche Kleidung kann man nur mit solchem Zwirn nähen, sagte der Jüngling.

Die eigentliche Sandstrickaufgabe aber, und zwar genau in der Form, wie sie in den indischen Texten erscheint, ist mir nur noch ein einziges Mal vorgekommen.

Es gibt eine Anzahl von Geschichten, in denen gezeigt wird, auf welche Weise die einst allgemein verbreitete Sitte, die alten Leute zu töten, abgekommen ist; in denen, um Sartoris[2]) Worte zu gebrauchen, der Gedanke von der Nützlichkeit der Greise und der Notwendigkeit ihrer Erhaltung ausgedrückt und zugleich der historische Verlauf (des allmäh-

1) Radloff 1, 200. Vorher geht die Aufgabe: 'Vom Ochsen möge er ein Kalb gebären lassen', die mitsamt ihrer Lösung der 13. Geschichte des Mahāummaggajātaka entspricht (s. oben). Dass der Anfang der von Radloff mitgeteilten Erzählung im Tibetischen (Benfey, Kl. Schr. 3, 169ff.) seine Entsprechung hat, ist bekannt.

2) P. Sartori, Die Sitte der Alten- und Krankentötung (Globus 67, 129b). Sonst vgl. namentlich Köhler, Kl. Schr. 2, 324. 401, und die reiche Literatur bei Bolte zu Freys Gartengesellschaft Kap. 129. [B. Schmidt, NJb. f. Phil. 11, 623 (1903).]

lichen Aufhörens jener Sitte) in einen Akt zusammengedrängt ist. Einige von diesen Geschichten sind so gewendet: In einer Stadt beschliessen die jungen Leute, ihre alten Väter zu töten, um deren Plätze in der Ratsversammlung einzunehmen. Ein einziger Jüngling lässt seinen Vater am Leben und versteckt ihn. Ein fremder König, der sich der Stadt bemächtigen will, prüft zunächst die Weisheit ihrer Bürger. Er stellt Rätselfragen und Aufgaben; diese werden von jenem Jüngling, der seinen Vater um Rat fragt, gelöst. Man erkennt den Nutzen der Greise und hebt die Altentötung auf. — So oder ähnlich bei Joh. Pauli, Schimpf und Ernst Nr. 442 vgl. 446, und bei Jakob Frey, Gartengesellschaft Kap. 129. Es lässt sich nicht verkennen, dass diese Form der Geschichte eine gewisse Ähnlichkeit mit dem zweiten Teil der Haikargeschichte besitzt.[1]) Und da ist es nun nicht zu verwundern und, meine ich, von nicht geringem Interesse, dass die Sandstrickaufgabe in zwei slawische Parallelen[2]) zu der oben skizzierten Geschichte eingedrungen ist. Diese Parallelen sind mitgeteilt von G. Polívka in seinem Aufsatz: Seit welcher Zeit werden die Greise nicht mehr getötet? (oben 8, 25—29).

Die erste Parallele ist ein bulgarisches Märchen, aufgezeichnet in Ochrida in Mazedonien. Der Anfang verläuft so wie in der obigen Skizze. Als sich in der Ratsversammlung, so heisst es weiter, nur junge Leute einstellen, fragt der Vorsteher erstaunt, wo die Väter sind. Die sind an Krankheiten gestorben, sagen die Jünglinge. Der Vorsteher will ihnen zeigen, wie nötig sie die Ratschläge ihrer greisen Väter brauchen. Es sei vom Kaiser der Befehl gekommen, für die Pferde[3]) Stricke aus Sand zu beschaffen. Niemand vermag die Aufgabe zu lösen. Nur der Jüngling, der das Leben seines Vaters geschont hat, weiss eine Antwort: es gebe zwar solche Handwerker, die Stricke aus Sand machen; hierzu aber brauchten sie Mauleselsmilch[4]), mit etwas anderem lasse sich der Sand nicht anmachen. Stricke würden weiters sehr wenig begehrt, daher auch nicht verfertigt, so dass die Handwerker schon vergassen, wie sie gemacht würden; er bitte also um ein Stück von einem solchen Strick als Muster. — Der Vorsteher erkennt, dass aus dem Mund des Jünglings die Weisheit eines Greises spricht; der Jüngling muss gestehen, dass er seinen Vater am Leben gelassen hat. Der Vorsteher zeichnet ihn sehr aus; die anderen Vatermörder tötet er.

Die zweite Parallele ist in Veles in Mazedonien aufgezeichnet. Die Mauleselsmilch wird in dieser Variante gar nicht erwähnt; es wird bloss um das Muster eines Sandstrickes gebeten, da man nicht wisse, ob der Kaiser einen

1) Siehe Joh. Bolte zu Freys Gartengesellschaft Kap. 129 S. 263. [Frey benutzte vielleicht Geilers Navicula fatuorum 1510 Bl. Q6b, Turba 45, 2.]

2) In einer anderen Parallele (oben 8, 27) erscheint auch eine wohlbekannte, von mir bereits erwähnte Aufgabe. Der Sohn (eines greisen, von ihm versteckten Vaters), der Richter werden will, soll in der Frühe kommen, weder barfüssig noch beschuht, weder zu Fuss noch zu Pferd.

3) In der rumänischen Version der Haikargeschichte sagt der weise Arkirie zum König: 'Send and tie the foals up quickly with that rope, so that I may twist another.' (Journ. of the R. As. Society 1900, 308.)

4) Siehe Bolte zu Frey, Gartengesellschaft S. 263.

dicken oder dünnen Strick wünsche (ähnlich wie im Jātaka, Bd. 6, S. 341, 16, und im MS. Canon der armenischen Version der Haikargeschichte: The Story of Ahikar p. 50 n.). Als der Kaiser erfahren hat, dass diese Antwort von einem hundertjährigen Greise stammt, verbietet er, hinfort die Greise zu töten.

Ein paar Worte noch über das sonstige Vorkommen der Sandstricke in der Literatur. Stricke aus Sand, wie auch Stricke aus Spreu u. dgl.[1]) gehören zu den zahllosen Ausdrücken, womit unmögliche, ungereimte, unnütze Dinge bezeichnet werden.[2]) Zunächst sei auf eine Stelle in Butlers Hudibras hingewiesen, die Eiselein, Sprichwörter und Sinnreden des deutschen Volkes 1840 S. 539 angeführt hat. Butler sagt von dem Helden seines Gedichtes:

For he a Rope of Sand cou'd twist
As tough as learned Sorbonist.[3])

Die Geschichte, auf die Butler in dieser Stelle angespielt haben soll, ist nicht ohne Interesse. Ich lasse sie nach Zachary Greys Ausgabe des Hudibras (Dublin 1744) 1, 21 hier folgen.

A Gentleman of Paris, who was reduced in Circumstances, walking in the fields in a melancholy manner, was met by a Person in the habit of a Doctor of the Sorbon; who enquiring into his case, told him, that he had acquired so much by his Studies, that it was in his power to relieve him, and he would do it, provided the Gentleman would be at his devoirs, when he could no longer employ him? the agreement was made, and the Cloven Foot soon began to appear; for the Gentleman set the Sorbonist to fill a Sieve with Water, which he performed after stopping the holes with Wax: Then he ordered him to make a Rope of Sand, which the Devil not being able to do scratch'd his Head, and march'd off in confusion.

Ferner treffen wir die aus Sand, Spreu u. dgl. gedrehten Stricke im Lügenmärchen; im Volkslied, in den Liedern von unmöglichen Dingen[4]); im Sprichwort. So lässt sich in dem Lügenmärchen bei Grimm, KHM. Nr. 112 (vgl. Köhler, Kl. Schr. 1, 322f.) ein Bauer an einem Seil, das er aus Haferspreu gedreht hat, vom Himmel auf die Erde herab. Bereits

---

1) Seide von Haberstroh gesponnen: Uhland, Schriften 3, 213f. [Müller-Fraureuth, Die dtsch. Lügendichtungen 1881 p. 87.]

2) Auf indischem Boden begegnen Ausdrücke wie: der singende Affe, der auf dem Wasser schwimmende Stein (vgl. Uhland, Schriften 3, 217), die im Westen aufgehende Sonne, der auf Bergeshöhen wachsende Lotus. Unmöglich ists, Öl aus Sand zu pressen; unmöglich, Milch aus einem Stein zu melken (vgl. Pischel, Festgruss an R. von Roth 1893 S. 116; Leben und Lehre des Buddha 1906 S. 58). Sehr häufig wird ein Unding mit dem Ausdruck 'Hasenhorn' bezeichnet (z. B. Somadeva übers. von Tawney 1, 370. Auch das Pferdehorn kommt vor: Journal of the Pāli Text Society 1887, 74). Eine ganze Reihe von unmöglichen Dingen am Schluss des Aṭṭhānajātaka (Nr. 425); vgl. Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 234. Ein Marāṭhī-Sprichwort lautet: String cannot be made from stone (Journ. of the American Or. Soc. 27, 26[2]).

3) Hudibras 1, 1, 157; Variante: And with as delicate a hand Cou'd twist as tough a Rope of Sand.

4) Siehe oben 12, 47f. 407f. Uhland, Schriften 3, 213ff. Köhler, Kl. Schr. 3, 515.

Grimm hat in der Anmerkung zu KHM. 112 auf die anderwärts vorkommenden Seile aus Sand hingewiesen.[1])

Über Sandseile im Volkslied vgl. Grimm a. a. O. und Uhland, Schriften 3, 336 Anm. 263. [Erk-Böhme 3, 34f.]

Die Griechen sagten *ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων*, nach dem Zeugnis der Paroemiographen: *ἐξ ἄμμου σχοινίον πλέκειν*. Siehe die Stellen bei Leutsch zu Gregorius Cyprius M. 3, 46 (Corpus Paroemiographorum Graecorum 2, 114) und bei A. Otto, Die Sprichwörter der Römer 1890 S. 160. Über Stricke oder Seile aus Sand im deutschen Sprichwort vergleiche man das Deutsche Wörterbuch 10, 1, 209 (Seil) und Wander, Deutsches Sprichwörterlexikon 3, 1861f. 4, 518. 912. Französisch: tresser des cordes de sable: Quitard, Études sur les proverbes français (1860) p. 199. Maurer, Isländ. Volkssagen p. 160. Liebrecht, Germ. 2, 245. 5, 121. W. Scott, Poetical works 1, 277 (Lord Soulis).

2. Der Ursprung der Haikargeschichte.

Zu der Geschichte vom weisen Haikar, von der wir ausgegangen sind, kehren wir noch einmal zurück. Trotz der eingehenden Untersuchungen von Meissner, Lidzbarski, J. Rendel Harris und anderen[2]) herrscht keine Einigkeit über die ursprüngliche Heimat der Geschichte, über die Sprache, worin sie ursprünglich abgefasst war, über das Verhältnis der verschiedenen Versionen zueinander. Nur ist Benfeys Hypothese von dem indischen Ursprung der Geschichte neuerdings stark erschüttert, ja, ganz verworfen worden. Die Haikargeschichte geht, so bemerkt Meissner an einer wenig beachteten Stelle (Archiv f. Religionswissenschaft 5, 234f.), ohne Zweifel auf ein altes babylonisches Original zurück. Die Entstehungszeit möchte Meissner etwa ins Jahr 2000 v. Chr. setzen. Ähnlich haben sich Th. Reinach, Revue des études Juives 38, 10 und P. Vetter, Theol. Quartalschrift 87, 352. 540 geäussert. Nicht Indien ist die ursprüngliche Heimat der Haikargeschichte; vielmehr ist der Stoff, oder sind die verschiedenen im Haikarbuche vereinigten Stoffe nach Indien eingewandert. So Meissner, Zs. der deutschen morgenl. Ges. 48, 196; Harris, The story of Ahikar p. XXI; Vetter, Theol. Quartalschrift 87, 539. Dennoch hat wieder Cosquin in einem bemerkenswerten Aufsatze (Revue Biblique 8, bes. S. 62—72) für den Rahmen der Geschichte sowohl wie für einzelne Episoden indischen Ursprung behauptet. Auch Marc ist für den indischen Ursprung wenigstens des zweiten Teiles der

1) Zu der von Grimm aus der Edda angezogenen Stelle vgl. Niedner, Zs. für deutsches Altertum 41, 251.

2) Einen Überblick über die verschiedenen Untersuchungen zur Haikargeschichte gewährt Paul Marcs Aufsatz: Die Achikarsage, ein Versuch zur Gruppierung der Quellen (Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 2, 393—411. Ein Nachtrag ebenda 3, 271.)

Haikargeschichte eingetreten.[1]) Unter diesen Umständen möge es gestattet sein, hier auf eine Einzelheit hinzuweisen, die bisher noch nicht beachtet worden ist. Sollte das Haikarbuch wirklich aus Indien stammen; sollte wenigstens der Stoff sozusagen durch indische Hände gegangen sein: so müsste sich doch eine Spur davon in den vorliegenden Versionen entdecken lassen.[2]) Eine solche Spur glaube ich gefunden zu haben.

Ich gehe von den Zahlenangaben aus, die sich im weisen Haikar vorfinden. In allen Erzeugnissen der Volksliteratur werden gewisse Zahlen mit Vorliebe gebraucht, auch da, wo es auf eine bestimmte Angabe gar nicht ankommt. Allgemeine Angaben wie: einige, mehrere, viele (z. B. Söhne) genügen dem Erzähler, dem Hörer oder Leser nicht. Feste Zahlen dienen als Schmuck der Rede, sie befördern die Anschaulichkeit.[3]) Viele von diesen 'typischen' Zahlen mögen ursprünglich bedeutungsvoll gewesen sein: in der Volksliteratur dienen sie meist nur dazu, eine unbestimmte Vielheit auszudrücken. Ferner sind gewisse Zahlen ausserordentlich weit verbreitet und in den verschiedensten Literaturen anzutreffen; andere wieder, so scheint es, sind auf ein engeres Gebiet beschränkt. Durchmustern wir nun die Geschichte vom weisen Haikar, so treffen wir da, unter anderen, die sehr gewöhnliche Zahl 40. Nachdem Haikar aus dem Gefängnis befreit worden ist, muss er sich zunächst auf das Geheiss des Königs Sanherib 40 Tage lang ausruhen. Dann erbittet er sich noch eine Frist von 40 Tagen, um sich auf die Lösung der Aufgabe, die König Pharao dem Sanherib gestellt hat, vorzubereiten (1001 Nacht 22, 21f. in Hennings Übersetzung; vgl. Zs. der deutschen morgenl. Ges. 48, 174). „Man findet die Zahl 40", bemerkt Lidzbarski[4]), „unverhältnismässig häufig in allen literarischen Erzeugnissen der Semiten, besonders in der Volksliteratur. Sie spielt bekanntlich in der Chronologie der Bibel eine grosse Rolle, und wie beliebt sie bei den Arabern ist, zeigt der Umstand, dass ein Bibliograph nicht weniger als

1) Studien z. vgl. Lit. 2, 406ff. Marc zerlegt die Haikargeschichte in zwei Teile: 1. Die Geschichte von dem Verrat und der Bestrafung des undankbaren Adoptivsohnes; 2. Die Geschichte von dem in Ungnade gefallenen Minister, der aus seinem Gefängnis wieder hervorgezogen wird, um die seinem König gestellten Aufgaben und Rätsel zu lösen, und der zu diesem Zweck eine Reise zu dem fremden König unternimmt (S. 400. 405).

2) Marc, Stud. 2, 403 bemerkt allerdings: In den uns vorliegenden Versionen hat die Länge der Zeit und die internationale Wanderung die ursprünglichen Charakteristika nivelliert und die Merkmale der Heimat ausgelöscht.

3) Wilhelm Knopf, Zur Geschichte der typischen Zahlen in der deutschen Literatur des Mittelalters (Diss. Leipzig 1902) S. 96. — Über die Zahlen in den modernen indischen Märchen vgl. Steel and Temple, Wide-awake Stories (Bombay 1884) p. 431—436; über die Zahlen, die bei den Buddhisten beliebt sind, vgl. L. Feer, Annales du musée Guimet 2, 485—489.

4) Die neuaramäischen Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin (1896) 2, 67. Vgl. sonst W. Knopf S. 81—84. Oben 16, 244. Zs. für Völkerpsychologie 18, 476.

60 arabische Schriften nennt, die den Titel 'Vierzig' haben . . . . Von den Arabern aus drang die Vorliebe für sie auch zu anderen asiatischen und halbasiatischen Orientalen."

Eine andere, gleichfalls sehr beliebte Zahl, die Zahl 60, treffen wir gleich im Anfang der Haikargeschichte. Haikar hat 60 Frauen geheiratet und ihnen 60 mächtige Schlösser errichten lassen. Er ist schon 60 Jahre alt geworden; und noch immer hat er keinen Sohn (Lidzbarski, Neuaramäische Hss. 2, 5. The Story of Aḥikar p. 24). „Die Bevorzugung der Zahl 60", meint Vetter, Theol. Quartalschrift 87, 364, „ist anscheinend babylonisch, weil mit dem babylonischen Sexagesimalsystem zusammenhängend[1]), sie kann aber auch talmudisch[2]) sein." In jedem Falle ist die 60 eine runde, die unbestimmte Vielheit ausdrückende Zahl.[3]) Wenn die Zahl von Haikars Frauen als 60 angegeben wird, so finden wir ähnliche hohe oder noch höhere Zahlen gerade in solchen Geschichten, die ebenso wie die Haikargeschichte mit dem Motiv der Kinderlosigkeit beginnen. Im hebräischen Text des Sindbadbuches werden dem König Bibor 80 Frauen zugeteilt. Im spanischen Text hat Alcos 90 Frauen. Im neupersischen Text (Sindbad Name) hat der König von Indien 100 Frauen in seinem Harem. Im Dsanglun Kap. 13 wird erzählt, dass in früher längst vergangener Zeit hier auf Dschambudwip ein König namens Mahaschakuli [d. h. Mahaśakuni] lebte, der über 500 Vasallenfürsten[4]) herrschte. Er hatte zwar 500 Gemahlinnen, aber von ihnen keinen einzigen Sohn als Nachfolger auf dem Throne.[5]) 500 Gemahlinnen hatte auch Rinpotsche gotscha (Dsanglun Kap. 23); 20000 hatte Schingta

1) Th. Reinach, Revue des études juives 38, 10.

2) The Jewish Encyclopedia 1, 288a: In the Aramaic folk-lore of the Talmud the number sixty is a favorite one and usually denotes any large number.

3) Joh. Schmidt, Die Urheimat der Indogermanen und das europäische Zahlsystem, Berlin 1890, S. 41.

4) Die Zahl 500 ist in buddhistischen Geschichten ausserordentlich häufig. Doch kommt sie auch sonst vor. So in der armenischen Version des weisen Haikar: von Ägypten bis nach Ninive, heisst es da, sind es 500 Meilen. In dem von Zacher herausgegebenen Alexandri Magni iter ad Paradisum besteigt Alexander mit 500 der Auserlesensten seiner Leute ein Schiff. Ein japanisches Märchen spricht von einem Felsblock, den 500 Menschen kaum hätten heben können (S. Lüttich, Über bedeutungsvolle Zahlen, eine kulturgeschichtliche Betrachtung. Naumburger Programm von 1891, S. 34). Siehe sonst Knopf S. 92–94. Archiv f. slav. Philologie 25, 459.

5) Die Stellen aus dem tibetischen Dsanglun hat Paulus Cassel, Mischle Sindbad, Berlin 1888 S. 67, angeführt. Sie dienen ihm dazu, den buddhistischen Ursprung der Einleitung zum Sindbadbuche zu erweisen. Anderer Ansicht ist Harris (The Story of Aḥikar p. LXXIX). Für ihn ist das 'model of composition', wonach der Verfasser des Sindbadbuches die Einleitung formte, vielmehr — der Anfang der Geschichte vom weisen Haikar. Ich komme darauf zurück. Für den indischen Ursprung des Sindbadbuches ist neuerdings wieder Warren eingetreten in seinem Aufsatz: Het indische origineel van den griekschen Syntipas (Verslagen en Mededeelingen der K. Ak. van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde 4, 5, 41–58).

nimo (Kap. 13). König Okkāka hatte 16000 Frauen (Kusajataka Nr. 531; viele 1000 Frauen: Mahāvastu 2, 424, 14); desgleichen Kāsirāja im Mūgapakkhajātaka Nr. 538. Siehe auch Benfey, Pantschatantra 1, 595.

Während somit das Vorkommen der Zahlen 40 und 60 in der Haikargeschichte nichts Auffallendes hat, so wird man das gerade Gegenteil von einer anderen Zahl sagen dürfen, die gleichfalls im Anfang der Geschichte begegnet: von der Zahl acht. Haikar hat seinen Neffen Nadan adoptiert. Der war noch jung an Jahren und ein Säugling. Daher überantwortete er ihn acht Ammen und Wärterinnen, ihn zu nähren und aufzuziehen. Und sie zogen ihn bei der erlesensten Kost mit leckerster Speise auf und kleideten ihn in Zindel, Scharlach und Karmesin, und er sass auf seidenen Plüschdecken. — So in 1001 Nacht.[1] Auch die syrische Version erwähnt die acht Ammen. Die armenische sowie die slawische Version lassen sie allerdings aus. Dennoch werden wir zu der Annahme berechtigt sein, dass die acht Ammen zu dem ursprünglichen Bestand der Haikargeschichte gehören.[2] Diese acht Ammen aber weisen uns mit Sicherheit nach Indien; es sei denn, dass ein Zufall sein Spiel treibt. Fest steht, dass sich nur in der indischen und in der von dieser direkt abhängigen Literatur eine Achtheit von Ammen sehr oft nachweisen lässt. Mindestens wird man die acht Ammen für ein 'Zusatzmotiv' halten dürfen, das von Indien her in die Haikargeschichte eingedrungen ist.

Zunächst über die Zahl 8 ein paar Worte. Ich habe bereits oben 15, 77, wo ich von den acht glückbringenden Dingen handelte, darauf hingewiesen, dass die 8 bei den Indern eine sehr beliebte Zahl ist. Mit Vorliebe wird sie, wenn auch nicht ausschliesslich, von den Buddhisten gebraucht. Dies hat schon Benfey, Pantschatantra 1, 595 bemerkt. Auch S. Lüttich[3])

1) Henning 22, 6. In der neuaramäischen Version, wo die Erzählung in der ersten Person gehalten ist, sagt Haikar von sich selbst: 'Ich zog ihn gross mit Öl, Honig und Sahne, kleidete ihn in Seide und Purpur und liess ihn auf weichen Teppichen und Sammetstoffen liegen.' Aber die acht Ammen, die den Knaben säugen und erziehen sollen, werden auch hier erwähnt (Lidzbarski, Neuaramäische Hss. 2, 6). Ebenso im Beiruter Text (Zs. der deutschen morgenl. Ges. 48, 172).

2) Harris freilich ist geneigt, alles, was in den Texten über die Erziehung des jungen Nadan gesagt wird, dem Ur-Haikar abzusprechen. Eine im Britischen Museum befindliche, fragmentarische Hs. des syrischen Textes enthält nämlich kein Wort über Nadans Erziehung (The account of the earlier years of Nadans bringing up is omitted: if indeed it existed in the first form of the story. — The Story of Aḥikar p. 56 n.). Mir scheint die Annahme des englischen Gelehrten nicht genügend gestützt zu sein. — Eine auffällige Anzahl von Ammen kommt sonst noch in der neuaramäischen Version der Haikargeschichte vor. Haikar sagt zu seiner Gattin: 'Gib die beiden uns gehörenden Knaben Nabuchal und Tabschalim sieben Ammen, dass sie sie säugen und grossziehen' (Lidzbarski, Neuaram. Hss. 2, 25). In der armenischen Version ist an der entsprechenden Stelle nur von zwei Ammen die Rede.

3) Über bedeutungsvolle Zahlen, Naumburg 1891, S. 32. Hier weist Lüttich unter anderem darauf hin, dass die 8 auch in den Märchen der Japaner auffallend oft auftritt. Vgl. sonst W. Knopf, Zur Geschichte der typischen Zahlen S. 49—52. Hahn, Sagwissenschaftliche Studien; Register unter Zahlen. Archiv für slavische Philologie 25, 456.

betont, dass die 8 im Buddhismus eine grosse Rolle spielt. Julius Weber bezeichnet die 8 als eine bei den Buddhisten heilige Zahl (Zs. der deutschen morgenl. Ges. 45, 586[2]). Sonst mag man vergleichen P. Cassel, Mischle Sindbad S. 218, die Verhandlungen des neunten Orientalistenkongresses 1, 245 ff. und die Zusammenstellungen von Feer, Annales du musée Guimet 2, 487.

Übrigens ist die 8, so oft sie auch vorkommt, keine primäre, sondern eine abgeleitete Zahl. Mit Recht fasst sie Lüttich S. 31 f. als eine Verdoppelung der 4 auf.[1]) Weitere, öfters vorkommende Steigerungen der 4 oder 8 sind, wie Lüttich ebenfalls zeigt, 16, 24, 32 u. s. f. Maitrakanyaka, so heisst es in einer sehr verbreiteten buddhistischen Legende[2]), verdiente im Kleinhandel 4 Karṣapaṇas (Otterköpfchen) täglich, als Parfumeriehändler 8, als Goldschmied erst 16, dann 32 Karṣapaṇas. Nachher verbrachte er viele Jahre in vier verschiedenen Städten; in der ersten leisteten ihm 4, in der zweiten 8, in der dritten 16, in der vierten 32 himmlische Mädchen Gesellschaft.

Nun zu den acht Ammen. Einem Kinde eine grössere Anzahl von Ammen zuzuteilen, ist, soweit meine Beobachtungen reichen, durchaus eine Eigentümlichkeit der buddhistischen und jinistischen Schriften. Ich habe das in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1892, 645—648 ausführlich dargetan. Was im weisen Haikar oder auch anderwärts vereinzelt dasteht, ist in den genannten Literaturen die Regel. Und so finden wir denn zunächst die acht Ammen, denen der junge Nadan anvertraut wird, sehr oft wieder in der nordbuddhistischen Literatur. Eine genügende Zahl von Belegen habe ich a. a. O., S. 647 gegeben. Hier will ich nur verweisen auf Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 52. 257. 273. 279 und auf das Avadānaśataka, eine Sammlung von 100 buddhistischen Legenden, die Léon Feer in einer französischen Übersetzung bekannt gemacht hat (Annales du musée Guimet 18. Paris 1891).

1) Ich kann es mir nicht versagen, hier eine Äusserung Leumanns über die bei den Jainas ebenso wie bei den Buddhisten beliebten Zahlen 4 und 8 wiederzugeben. 'Die Vierzahl oder auch Achtzahl von Personen, welche als Kameraden, Gattinnen oder sonst irgendwie die nähere Umgebung von jemand bilden, ist in der Jaina-Literatur eine typische Erscheinung. ... Meist sind es himmlische Wesen, deren Gefolge in der angedeuteten Weise normiert ist. Da nun unter jenen die Deifikationen der Weltgegenden in vielfältigster Weise wiederkehren, so ist klar, dass die stereotype Tetras von Freunden, ja sogar wohl auch sonstige Tetraden und Oktaden von Personen ihre numerische Fixierung in letzter Linie einer Übertragung von himmlischen auf irdische Phantasien verdanken. Die Vierer-Konzeption ist augenscheinlich von den vier Haupt- und vier Nebenrichtungen der Windrose ausgegangen; von da wird sie, weil jene Richtungen von alters her personifiziert wurden, erst in die Kombinationen über Zusammensetzung des Götterstaates eingedrungen und schliesslich auch auf menschliche Verhältnisse Anwendung gefunden haben' (Wiener Zs. für die Kunde des Morgenlandes 6, 35, mit einigen Auslassungen. Vgl. auch 6, 37).

2) Bhadrakalpāvadāna 28; vgl. Oldenburg, Buddhistische Legenden S. 40—43. 79—80 usw., die Studie von Feer im Journal Asiatique, 7. Serie 11, 360—443.

Die Entstehung des Werkes setzt Speyer[1] um das Jahr 100 unserer Ära. Eine chinesische Übersetzung des Avadānaśataka wurde zwischen 223 und 253 n. Chr. verfasst. Wie in anderen buddhistischen Texten, so finden sich auch im Avadānaśataka eine Reihe von fast gleichlautenden, oft wiederkehrenden Stellen. Diese hat Feer auf S. 1—14 seiner Übersetzung unter dem Titel 'lieux communs Bouddhiques et développements divers' übersichtlich zusammengestellt.[2]) Einer von diesen 'Gemeinplätzen' kommt, wenn ich recht gezählt habe, nicht weniger als 27mal im Avadānaśataka vor und lautet nach Feers Übersetzung S. 3:

L'enfant N... fut confié à huit nourrices, deux pour le tenir sur les genoux, deux pour lui donner le sein, deux pour le laver, deux pour le faire jouer[3]); ces huit nourrices l'élèvent, le font grandir (nourri) de lait, de lait caillé, de beurre frais, de beurre clarifié, d'extrait de beurre clarifié, et d'autres aliments chauffés et de premier choix: il croît rapidement comme un lotus dans son étang.

Soweit ich sehe, ist 8 die am öftesten vorkommende Zahl. Doch werden in nordbuddhistischen Texten auch 4 oder 32 Ammen genannt (GGA. 1892, 646. 648). Im Mugapakkhajataka Nr. 538 erhält Temiyakumara 64 Ammen; desgl. Vessantara im Vessantarajataka Nr. 547. Die birmanische Übersetzung des Mugapakkhajataka hat 240 Ammen statt der 64 des Pali-Originals:

And for the youthful Bodhisat they searched out 240 young wetnurses with good breasts of milk, pleasant and sweet; four were appointed for each hour of the sixty hours of the day and night; one to hold the baby, one to wash it, one to dress it, and the other to fondle and play with it. (Journal of the Royal Asiatic Society 1893 p. 363.)

Es fragt sich jetzt, ob sich ausser den acht Ammen noch andere Einzelheiten im Anfang der Haikargeschichte finden, die man ebenfalls an indische Vorbilder anknüpfen könnte.

1 Verslagen en Mededeelingen der K. Ak. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde 4, 3, 384. Eine Ausgabe des Avadanaśataka veranstaltet jetzt Speyer in der Bibliotheca Buddhica.

2 Vgl. auch Feers Bemerkungen über die 'développements répétés' im Karma-śataka: Journal Asiatique, 9. Sér. 17, 59 (1901).

3) Wörtlicher: Das Kind wird acht Ammen übergeben, zwei Tragammen, zwei Milchammen, zwei Schmutzammen, zwei Spielammen. (Aus dieser so oft wiederkehrenden Stelle geht klar hervor, dass 4 die ursprüngliche Zahl der Ammen ist. Die genaue Angabe der Obliegenheiten der Ammen findet sich auch sonst; so in Beals Romantic Legend of Sakya Buddha 1875 p. 316 (His parents procured for him the best nurses for the various purposes required-viz., to fondle, to feed, to accompany in out-of-door walks, to play and laugh) und in der Geschichte 'Canis' im Siebenmeisterbuche (z. B. in der Historia septem Sapientum ed. G. Buchner 1889 p. 16: Miles tantum infantem dilexit, quod. III. nutrices pro pueri custodia ordinauit: prima nutrix, ut eum aleret; secunda, ut eum a sordibus lauaret; tercia, ut eum ad dormiendum alliceret). Sind auch im weisen Haikar Spuren davon erhalten? Vgl. z. B. 1001 Nacht (Henning) 22, 6.

Für die folgende Betrachtung ziehen wir, nach dem Vorgang von Harris, The Story of Aḥikar p. LXXIX, den Anfang des Sindbadbuches in der syrischen Version mit heran. Die syrische Erzählung vom weisen Sindban beginnt, nach Baethgens Übersetzung:

Es war einmal ein König, der hiess Kures. Er hatte sieben Frauen; aber er war schon alt geworden und hatte noch keinen Sohn. Da stand er auf, betete, tat ein Gelübde und salbte sich. Und es gefiel Gott, ihm einen Sohn zu geben. Der Knabe wuchs und schoss empor wie eine Zeder.[1])

Harris ist nun der Meinung, dass der Autor des Sindbadbuches den Anfang der Haikargeschichte nachgeahmt habe. Er bemerkt: The opening of the story is common matter to an Eastern novelist, but there are allusions which betray the use of a model of composition. To put Aḥikar into the form Cyrus was not difficult in view of the Slavonic Akyrios for the same name; 'seven wives' is the modification of a later age on the original 'sixty wives' of Aḥikar; but what is conclusive for the use of the earlier legend is the remark that the king's son 'shot up like a cedar'. — Einige Versionen der Haikargeschichte (es sind dieselben, die dem Nadan acht Ammen zuteilen) lassen nämlich den jungen Nadan aufschiessen 'wie die schlanke Libanonzeder', oder 'wie die gepriesene Zeder'. Und am Schluss der Geschichte sagt Haikar zu Nadan: 'O mein Söhnlein, ich lehrte dich und pflegte dich in sorglichster Pflege und liess dich wachsen wie die hohe Zeder des Libanon' (1001 Nacht 22, 34 Henning).

Es entzieht sich meiner Beurteilung, ob der Ausdruck 'wachsen wie die Zeder des Libanon' so auffällig und selten ist, dass er in der Frage nach der Abhängigkeit des (syrischen) Sindbadbuches vom weisen Haikar als entscheidend angesehen werden kann. Man vergleiche immerhin Psalm 92, 13. Aber was Harris für das Sindbadbuch annimmt: 'a model of composition', das muss, meine ich, im Prinzip auch für das Haikarbuch zugestanden werden; mindestens für den uns hier allein beschäftigenden Passus des Haikarbuches, für den Passus, der von der Jugenderziehung des Nadan handelt. Hat doch Harris, wie wir bereits gesehen haben, die Vermutung ausgesprochen, dass der Bericht über die ersten Jahre von Nadans Erziehung in der Urform des Haikarbuches nicht gestanden hat (The Story of Aḥikar p. 56). Unter allen Umständen scheint mir die Tatsache bemerkenswert zu sein, dass die oben genannten nordbuddhistischen Texte an derselben Stelle ein Gleichnis gebrauchen, wo im Haikarbuche das Wachstum Nadans mit dem einer Zeder verglichen wird. Anstatt der 'gepriesenen Zeder' erscheint in jenen Texten, wie sich von selbst versteht, ein berühmtes Gewächs der indischen Flora.

1) Der griechische Syntipas: *ὡς δένδρον ὡραῖον ηὔξησε τῇ ἡλικίᾳ.* Harris vermutet, dass *δένδρον ὡραῖον* ein blosser Fehler für *κέδρος ὡραία* ist.

Ich wiederhole kurz den oben schon angeführten, so oft wiederkehrenden Gemeinplatz: Das Kind N. N. wird acht Ammen übergeben, die es nähren und grossziehen mit Milch usw.; und so wächst es schnell heran wie ein Lotus im Teiche.[1])

Statt des Lotus findet sich aber auch, genau wie im weisen Haikar, das Bild eines Baumes. Als Buddhas Mutter Maya gestorben ist, übernimmt ihre Schwester Mahāprajapati Gautami die Pflege des Kindes. Ausserdem werden 32 Wärterinnen angestellt (eight to nurse the child, eight to wash him, eight to feed him, eight to amuse him). Dann heisst es weiter: So the child gradually waxed and increased in strength; as the shoot of the Nyagrodha[2]) tree gradually increases in size, well-planted in the earth, till itself becomes a great tree, thus did the child day by day increase, and lacked nothing (S. Beal, Romantic Legend of Sakya Buddha from the Chinese-Sanscrit 1875 p. 64. Vgl. Mahavastu 2, 423, 12: Es gedeiht der Tugendhafte wie der Nyagrodha auf einem guten Platze). Ganz ähnlich der Bericht über die Jugenderziehung des Mahavīra, des Stifters der Jainasekte. Mahavīra wird fünf Ammen[3]) anvertraut: eine gibt ihm Milch, eine sorgt für die Reinlichkeit, eine kleidet ihn, eine spielt mit ihm, eine trägt ihn auf dem Schosse. So wächst er heran wie der Campaka-Baum in einer Bergschlucht (Āyāraṃgasutta 2, 15, 13; Sacred Books of the East 22, 192).

Um es zusammenzufassen: dass ein Kind einer bestimmten Anzahl von Ammen übergeben und dass sein Wachstum mit dem einer Pflanze (eines Baumes) verglichen wird, das ist vereint schwerlich irgendwo so häufig, so gewöhnlich wie in der indischen, speziell buddhistischen Literatur; es ist, um Feers Ausdruck zu gebrauchen, ein buddhistischer Gemeinplatz. Sollte dieser Gemeinplatz von Indien nach dem Westen gewandert sein?

Wer die Möglichkeit dieser Wanderung zugibt, der könnte noch einen Schritt weiter gehen und auch für das erste, bis zu Nadans Adoption reichende Stück der Haikargeschichte ein indisches Muster annehmen. Die Haikargeschichte beginnt mit dem Motiv der Kinderlosigkeit. Das ist ein sehr oft, zumal in orientalischen Geschichten, wiederkehrendes Motiv, wie schon Benfey, Kl. Schr. 3, 182 und Harris betont haben. Ich erinnere an die *Ἱστορία ψυχωφελής* von Barlaam und Joasaph. König Abenner, der gross ist an Reichtum und Macht, hat *τὸ τῆς ἀτεκνίας κακόν* zu beklagen[4]); *ἔρημος γὰρ ὑπάρχων παίδων, διὰ φρον-*

1) Im Original: hradastham iva pankajam. Es ist vielleicht beachtenswert, dass diese Worte den Ausgang eines Verses bilden. Vgl. Divyāvadāna 589, 7.

2) Nyagrodha, die Baniane (Ficus indica), wohl der berühmteste Baum der indischen Flora.

3) In den mir bekannten Jainatexten wird die Zahl der Ammen immer als fünf angegeben. Gött. gel. Anzeigen 1892, 648.

4) Vgl. dazu P. Cassel, Aus Literatur und Symbolik S. 155ff.

πάθος εἶχε πολλῆς ὄντως τοῦ τοιούτου λύσεις δεσμοῦ[1]. *τέκνον κληθείη πατρί, πρᾶγμα τοῖς πολλοῖς εὐκταιότατον.* Und im Syntipas heisst es von König Kyros: *ἦν δὲ ἄπαις· ὅθεν καὶ παίδων ὀρεγόμενος*[2] *θερμοτάτως παρεκάλει τὸ θεῖον τοῦ τῆς ἀπαιδίας λυθῆναι δεσμοῦ.* Es geht kaum an, irgend einer Literatur, etwa der indischen, das Motiv der Kinderlosigkeit als besonders eigentümlich zuzusprechen. Dennoch möge es gestattet sein, im Anschluss an den bereits angeführten buddhistischen Gemeinplatz hier noch auf einen zweiten hinzuweisen und den Anfang der Haikargeschichte damit zu vergleichen. Der Gemeinplatz ist ausgehoben von Feer in seiner Übersetzung des Avadanasataka S. 4, unter der Überschrift 'Manière d'obtenir des enfants.' Mit nur geringen Varianten kommt die Stelle achtmal im Avadanasataka vor[3] und lautet in ihrem Anfang ungefähr wie folgt:

N. N. (ein reicher Mann, ein mächtiger König) hat keinen Sohn, keine Tochter. Die Wange auf die Hand gestützt, sitzt er da, in Gedanken versunken: 'Viele Schätze habe ich in meinem Hause aufgehäuft, aber ich habe weder einen Sohn, noch eine Tochter; nach meinem Hinscheiden wird mein ganzes Vermögen, da ich keinen Sohn habe, an den König fallen' (oder auch, wenn sichs um einen kinderlosen König handelt: 'nach meinem Hinscheiden wird das Königsgeschlecht erlöschen'). Da sprechen die Sramaṇas und Brahmaṇas, die Wahrsager, seine Freunde und Verwandten zu ihm: 'Huldige den Göttern; dann wird dir ein Sohn zuteil werden.' Der nun, sohnlos, Söhne begehrend, fleht den Siva, Varuṇa, Kubera, Indra, Brahman usw. an, und andere besondere Gottheiten (die einzeln aufgezählt werden).

Diesem buddhistischen Gemeinplatz steht am nächsten der Anfang der arabischen, in 1001 Nacht vorliegenden Version der Haikargeschichte. Alle anderen Versionen weichen mehr oder weniger ab; so auch die neuaramäische Übersetzung des arabischen Textes, die Lidzbarski veröffentlicht hat (Die neuaramäischen Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin 2, 5). Diese lässt die Zauberer, Sterndeuter und Wahrsager dem Haikar, als er noch jung war, prophezeien, dass er keinen Sohn haben werde. Ähnlich der syrische und der slawische Text. In 1001 Nacht ist davon keine Rede. Hier fordern vielmehr die Astrologen und Zauberer den kinderlosen Haikar auf, den Göttern zu opfern und ihre Huld zu erflehen. Die Frage, ob wir berechtigt sind, den Anfang der Geschichte, wie er in 1001 Nacht vorliegt, für einen treuen Reflex der ursprünglichen Fassung zu halten, vermag ich nicht zu entscheiden. Dass sich der

1) Man beachte diesen (an und für sich auffälligen?), dem griechischen Barlaam und dem Syntipas gemeinsamen Ausdruck. Beide, Abenner und Kyros, wünschen von der Fessel der Kinderlosigkeit erlöst zu werden.

2) Es entsprechen Stellen wie Divyâvadâna p. 1, 6 so 'putraḥ putrâbhinandî Śivavaruṇakuberaśakrabrahmâdîn âyâcate' (der, sohnlos, Söhne begehrend, fleht den Siva, Varuṇa, Kuvera, Sakra, Brahman usw. an).

3) Auch sonst; vgl. z. B. Divyâvadâna 1ff. 57. 439f. Schiefner im Bulletin der Petersburger Akademie 20 (1875), 58. Schiefner-Ralston, Tibetan Tales p. 50f.

arabische Text im weiteren Verlauf der Geschichte von der ursprünglichen Textgestalt entfernt, hat P. Vetter, Theol. Quartalschr. 87, 357 dargelegt; s. auch Cosquin, Revue biblique 8, 54, n. 4.

Die Geschichte von Haikar dem Weisen beginnt in Hennings Übersetzung von 1001 Nacht (22, 5; mit einigen Kürzungen) wie folgt:

In den Tagen des Königs Sancharib lebte ein Weiser, namens Haikar, ein Grande von übergrossem Reichtum und unbegrenztestem Vermögen; und dabei war er klug und weise, ein Philosoph, und begabt mit Wissen, Rat und Erfahrung. Er hatte 60 Frauen geheiratet, für deren jede er in seinem Palast ein eigenes Gemach gebaut hatte; jedoch hatte er keinen Sohn, den er hätte pflegen können (But with it all he had no child by any of these women, who might be his heir; The Story of Aḥikar p. 87, nach Salḥâni, Contes Arabes p. 1), so dass er deshalb schwer bekümmert war und eines Tages die Sachverständigen, Astrologen und Zauberer, versammelte und ihnen seinen Fall vortrug, sich über seine Unfruchtbarkeit beklagend. Sie antworteten ihm: 'Geh hinein, opfere den Gottheiten, frag sie um Rat und flehe sie um ihre Huld an; sie werden dir dann vielleicht das Geschenk eines Kindleins gewähren.' Der Weise tat, wie sie ihn geheissen hatten, und brachte Opferspenden und Schlachtopfer vor die Bilder, ihre Hilfe erflehend und sich in Bitte und Gebet demütigend.

Halle a. S.

Kleine Mitteilungen.

Der grüne Wirtshauskranz.

Welcher grüne Strauss
Hat keine Blümelein? —
'Der Strauss an dem Wirtshaus
Hat keine Blümelein',

heisst es in einem älteren, in „Des Knaben Wunderhorn“ mitgeteilten Rätselliede[1]), und ein von Studenten noch vielgesungenes Lied Wilhelm Müllers beginnt „Im Krug zum grünen Kranze, da kehrt ich durstig ein“, wobei an das niederdeutsche Krug, Krog, Kraug für Wirtshaus zu denken ist, nicht etwa an den Krug, urceus. Schon diese Lieder[2]) deuten auf die weit in Deutschland verbreitete Sitte hin, die Schenke mit einem 'Buschen' oder grünen Kranze zu schmücken, zum Zeichen, dass man dort Einkehr halten und einen frischen Trunk, sei es Wein oder Bier, erhalten kann. Aber nicht nur über deutsche Lande ist der grüne Wirtshauskranz verbreitet; auch bei den Nachbarvölkern

1) [2, 407 = 2, 418 ed. Birlinger-Crecelius =] Reclams Ausgabe S. 584.

2) [Vgl. Erk-Böhme, Liederhort 2, 683: 'Wo wollt ihr denn Wein hernehmen?' sprach die alte Schwieger. „Wo der Weinkranz hängt, da wird Wein geschenkt“, sprach das junge Mädchen wieder.]

finden wir ihn, und es ist gesagt worden, dass er schon bei den alten Römern zu Hause war. Mag es sich da nicht verlohnen ihn einmal durch die Zeiten und Länder zu verfolgen, dem Ursprunge nachzugehen und zu zeigen, wie mannigfache Formen diese Einladung zur Stillung des Durstes angenommen hat? Die nachfolgenden Zeilen sollen dazu einige Beiträge liefern; denn nur auf weiten Reisen und bei regem Sammeln in Europa liesse sich einigermassen die Verbreitung feststellen, was dem einzelnen kaum gelingt. Die Literatur hat sich auch noch nicht eingehend mit diesem freundlichen Symbol beschäftigt, wobei ich als Ausnahme einen Aufsatz von H. C. Bolton[1]) hervorhebe, der mir Anregung gegeben hat und zur Vervollständigung weiter hier mitgeteilten Merke benutzt ist.

In der Tat ist der Kranz, wie ich kurzweg zusammenfassend sagen will, über ganz Deutschland verbreitet und selbst wo man ihn in natura nicht mehr heraussteckt und durch frisches Laub erneuert, ist oft wenigstens der Name als Wirtshausschild geblieben. Schon im Mittelalter ist der ausgesteckte Kranz als Wirtshauszeichen neben einem Fassreifen oder einer Kanne nachgewiesen. Fischart erwähnt ihn ausdrücklich zu solchem Zwecke, und es gibt auch alte Abbildungen, auf denen er erscheint.[2]) Oft genug sehen wir den Kranz abgebildet auf niederländischen Schenken bei den Meistern des 16. und 17. Jahrhunderts und unter ihm die raufenden und betrunkenen Bauern.[3])

Bei der Vergänglichkeit und dem schnellen Eintrocknen des frischen Laubes traten bald Ersatzmittel an seiner Stelle. Weit verbreitet, zumal in den Alpenländern, benutzt man daher Hobelspäne, die, lustig im Winde flatternd, die Schenken anzeigen. Aber auch diese genügen nicht und werden durch noch festeren Stoff ersetzt, durch hobelspanartige Eisenbändchen, die künstlich zu einer Art Krone zusammengesetzt werden, dabei aber in Bayern, den Ursprung bezeugend, 'Bierboschen' heissen. Sie finden aber auch bei Weinschenken Verwendung und zu Marburg an der Drau sah ich das in Abb. 1 abgebildete Wirtszeichen, welches den Bierboschen aus Eisen (ganz wie in Bayern) und den aus Blech fein säuberlich gestalteten Kranz von Weinlaub und Trauben vereinigt.

Noch andere Zeichen treten an die Stelle des Kranzes, diesen ersetzend. Am häufigsten das Pentagramma, der in einem Zuge gezogene fünfeckige Stern,

---

1) The Journal of American Folk-Lore 20, 40.

2) M. Heyne, Das deutsche Wohnungswesen. 1899. S. 195 [Fischart, Bienenkorb (nach Marnix 1588 Bl. 89b: „Gleich wie daselbs gemeinlich ein Reyff oder ein grüner Krantz oder Kandt außhengt, anzuzeigen, daß diß Hauß ein Wirtzhauß seye"... In den Niederlanden bestand im 16. Jahrhundert für die Wirtshäuser geradezu die gesetzliche Verpflichtung, „ein Zeichen oder einen Kranz", in späterer Zeit auch zwei Kannen oder zwei Fässchen auszuhängen (J. van Lennep en J. ter Gouw, De Uithangteekens 1868 1, 25. 63. 86f. 125). Auch ein grüner Zweig, Busch oder Maien genannt, diente als Zeichen (ebenda 1, 143 2, 379. Schweizerisches Idiotikon 1, 1). Vom Oberrheine berichtet Mone (Zs. f. d. Gesch. des Oberrheins 3, 267. 1852 = Alemannia 4, 49. 1877): „Solche zeitweise Schenken hiess man Busch- oder Strausswirtschaften, weil ein solcher Bauernwirt statt des Schildes einen grünen Ast oder Busch über seiner Tür hinausstreckte. In früheren Zeiten wurde statt des Strausses auch ein Reif oder Kranz vor die Tür gesteckt, woher noch die Kranzwirtschaften rühren." Im Etschlande bedeutet Buschen auch eine Schenke (Zingerle, KHM aus Süddeutschland 1854 S. 323). Im Elsass wird noch jetzt neuer Wein durch einen Kranz aus Rebenranken angezeigt (Martin-Lienhart, Wtb. der elsäss. Mundarten 2, 238). Das Zeichen der Bierschenken war neben einem Kranze oder Reise auch ein Strohwisch oder ein Kegel (Grimm, DWb. 2, 2. 5, 386.)]

3) Z. B.: Auf einem Bilde von Isaak van Ostade (1621—1649) in der alten Pinakothek zu München Nr. 379. [Hirth, Kulturgeschichtliches Bilderbuch 1, Nr. 303. 326.]

welcher zugleich Zauberschutz gewährt, aber zuweilen durch einen sechseckigen vertreten wird. Seine Anwendung als Wirtshauszeichen soll auf die Pythagoräer zurückgehen, wenigstens erzählt Wuttke ohne nähere Quellenangabe[1]), dass ein sterbender Pythagoräer dem Wirte, den er nicht bezahlen konnte, das Pentagramma als Erkennungszeichen für vorbeiwandernde Genossen hinterlassen habe, um ihn so durch frische Kundschaft schadlos zu halten. Zu solchen Stellvertretern gehört auch ein Kranz aus Holzkugeln gebildet, den in meiner Heimat Braunschweig die einst dort zahlreichen kleineren Brauereien an einer Stange aussteckten, wenn bei ihnen das 'Süssbier' zu haben war. Das alles sind nur einige Beispiele über das heute noch vorhandene Vorkommen des Kranzes, die sich leicht durch weiteres Nachforschen in deutschen Landen vermehren lassen.



1. Weinlaubkranz aus bemaltem Blech, darunter der Bierbuschen (Marburg in Steiermark).

In der Schweiz ist der Kranz so gut wie bei uns vertreten. Im Hinterlande von Luzern hängt das Aufsetzen des Wirtshausbusches nicht vom Wirte ab, sondern findet bei der Kirchweih der Buben (Buebechilbi) unter besonderen Feierlichkeiten statt. Niemals wird dabei ein gewöhnliches Restaurant berücksichtigt, sondern er prangt nur an einer Wirtschaft, wo man Gäste beherbergen kann, die Tavernenrecht besitzt. Der 'Chilbi-Chranz' wird, meterbreit, aus Hasel-, Eschen-, Eichen- oder Weidenzweigen dicht gewunden, mit gefärbten Hobelspänen und bunten Fähnchen geschmückt und in seinem Innern vom Küfer mit einem Fässchen versehen. Dann wird er da, wo die Kirchweih abgehalten wird, über der 'Tafäre' (Wirtshausschild) befestigt, wo er mehrere Jahre aushalten muss.[2])

Auch in Frankreich ist der aus Hülsen (Ilex), Buchs, Epheu und selbst aus Stroh gebildete 'bouchon de cabaret' verbreitet; er gilt selbst als Bezeichnung einer Kneipe schlechthin, wie aus der Redewendung „Il n'y a dans ce village qu'un mauvais bouchon" hervorgeht. H. C. Bolton hat gefunden, dass schon in einem Erlasse des Königs Karl VI. vom Jahre 1415 die couronne oder der cerceau nur da geführt werden durften, wo der Wein mit Salbei oder Rosmarin gewürzt wurde.[3])

In Italien erblicken wir den Wirtshausbusch als eine ganz gewöhnliche Erscheinung, wenn auch in recht verschiedener Form. In den Städten an der Adria beobachtete ich ihn meist als frischen Lorbeerzweig oder Zweig eines anderen

---

1) Der deutsche Volksaberglaube[3] S. 181. [An der Hauptstelle über das Pentagramma der Pythagoräer, Lucian Pro lapsu in salutando c. 5, steht nichts davon; ebensowenig bei A. G. Lange, Vermischte Schriften 1832 S. 152: Der Drudenfuss.]

2) Schweizerisches Archiv für Volkskunde 10, 257.

3) [Taverniers mettront enseignes et bouchons, heisst es in der 'Ordonnance de Louis XIV', chap. 7, art. 23.]

immergrünen Gewächses und in Norditalien, wo solches nicht immer zur Hand ist, kann man auch statt des Buschs die Hobelspäne sehen, die vielleicht entlang den Eisenbahnen aus den Alpenländern dorthin vorgedrungen sind. Sie finden sich auch in Venedig und wenn man diese Frasca über den Türen der Osterien näher untersucht, so sieht man, dass die graziös herabhängenden Hobelspäne alle am Grunde mit einem Holzknopfe natürlich zusammenhängen, dass sie also, um als Wirtshausbusch zu dienen, besonders vom Tischler hergestellt sein müssen; auch der Übergang dieser vergänglichen Hobelspäne zu nachgeahmten, solideren, eisernen, wie in Bayern oder Kärnten, kann im Venetianischen beobachtet werden. Mannigfaltiger sah ich die Einladung zum Weintrinken in mittelitalienischen Städten und an der Westküste. Traditionell bedeutet dort für den Analphabeten ein schwarzer Kreis, der auf einem Brette vor der Osteria angebracht ist, einen Soldo und aus der Zahl dieser Kreise erkennt er, wieviel Soldi der Liter kostet (Abb. 2). Zuweilen ist da noch ein R oder B hinzugefügt, was darauf deutet, dass es sich um vino rosso oder bianco handelt. Mannigfaltig und hübsch herausgeputzt, mit einfachen Mitteln, sind die in Terracina ausgesteckten Tafeln, von denen ich einige zeichnete. Hat der Verkäufer nichts anderes zur Hand, so nimmt er ein paar Bogen weisses Papier, gestaltet sie zu Tüten und hängt sie als Schmuck an die Tafel, auf welcher das Wort Vino prangt; lustiger sieht es aus, wenn er frisches Fenchelkraut daran hängt, am schönsten, wenn er einige frische Orangen samt dem Laube benutzt und dazwischen buntfarbige Papierspiralen, die im Winde flattern (Abb. 3—5).

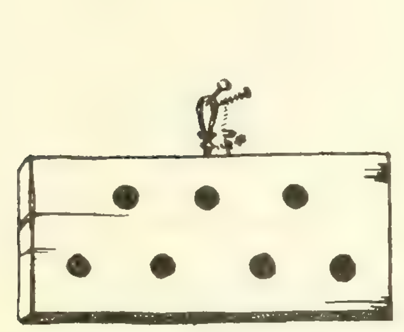
Im übrigen glaubt der Italiener, dass auch ohne unser Zeichen der gute Wein von selbst Absatz habe, wie das Sprichwort bezeugt: 'Al buono vino non bisogna frasca.'[1])

Der grüne Kranz ist auch nach England hinübergewandert, und hier lautet das dem italienischen wörtlich entsprechende Sprichwort 'Good wine needs no bush.' Die englische Literatur ist reich an Hinweisungen auf diesen Busch, und hier muss ich auf die von H. C. Bolton gesammelten Belege hinweisen. Schon bei Chaucer findet er den entsprechenden 'Ale-stake' belegt, der sich (1532) bei Thomas More wiederholt. In der Zeit der Königin Elisabeth ist der Epheubusch als Zeichen der Weinschenken oft wiederholt, und Shakespeare benutzt das gangbare Sprichwort im Epilog zu 'As You like it', indem er sagt: „If it is true that good wine needs no bush, It is true that a good play needs no epilogue." Im weinreichen Istrien und Dalmatien, wo es gleichfalls an Analphabeten nicht fehlt, wie in Italien, hat man auch die schwarzen Kleckse zur Bezeichnung des Weinpreises eingeführt, nur dass sie hier Kreuzer bedeuten und auf weissem Papierbogen vor den Wirtshäusern prangen.

Und nun zum Ursprung unseres Kranzes. Es lässt sich ja nicht ohne weiteres abweisen, dass er hier und da ohne Entlehnung selbständig entstanden sein kann. Wenn wir aber annehmen, dass er mit dem Weinbau nach Deutschland usw. gekommen ist, zuerst an Weinwirtschaften (den noch im Namen in Süddeutschland erhaltenen römischen Tavernen) dem Zecher winkte, wenn der Germane sah, wie der Legionar unter diesem Zeichen sein Seidel (situla) trank, und ihm nachahmte, so mag er auch mit vielen anderen Wörtern auf den Wein zurückgehen, den römische Legionare im dritten Jahrhundert an den Rhein ver-

1) Ebenso im Deutschen: 'Guter Wein darff keines außgesteckten Reyffs (Busches, Kranzes)' und in vielen anderen Sprachen: Wander, Sprichwörterlexikon 5, 97. — Aus Spanien ist das Sprichwort angeführt: 'Quien ramo pone, su vino quiere vender' (Wander 5, 1587).

pflanzten, deren Sprache noch nachklingt in unserer Kelter (calcatura), dem Spund (puncta), dem Most (mustum), dem Essig (acetum), dem süddeutschen Ausdruck für Kelter 'Torkel' (torculum) und im Worte Wein selbst.



2. Weinschild für Analphabeten, mit der Bezeichnung von 3 und 4 Soldi (Terracina).



3. Weinschild mit Papiertüten (Terracina).



4. Weinschild mit frischem Fenchelkraut (Terracina).



5. Weinschild mit Orangen und farbigen Papierspiralen (Terracina).

Nun fragt sich, ist der Kranz als Wirtshauszeichen auch bei den alten Römern belegt? Ist er etwa aus dem Epheukranze des Bacchus hervorgegangen, dem zu Ehren man solche Kränze trug? Häufig finden wir angegeben, das man dem

Bacchus zu Ehren Epheukränze trug. So heisst es z. B. im Festkalender (III. 767) von einer Alten:

Epheu schmückte sie, Epheu ist des Bacchus Behagen,

und im zweiten Buche der Makkabäer (6, 7) wird erzählt, dass die Römer die Juden zwangen, am Bacchusfeste Epheukränze dem Gotte zu Ehren zu tragen. Oft kehrt in den Ornamenten antiker Trinkschalen der Epheu wieder. Nun will H. C. Bolton in der angeführten Abhandlung den Nachweis führen, dass der Wirtshauskranz schon sicher bei den alten Römern vorhanden gewesen sei, und zieht dafür die Sentenzen des Publius Syrus und das Werk Columellas De re rustica an. Allein, so sehr ich mich auch bemühte in beiden Schriftstellern und in den verschiedensten Ausgaben derselben die von Bolton angeführten Zitate zu finden — ich kann nur sagen: sie sind an beiden Stellen nicht vorhanden, und damit fällt der Nachweis, dass — wenigstens nach diesen Quellen — der grüne Wirtshausbusch bei den Römern vorhanden und der Vater des unserigen gewesen sein könne. Aber wiederholt wird in älteren Werken gesagt, bei den Römern sei es Redensart gewesen, dass man da keinen Epheu habe auszustecken brauchen, wo es guten Wein gäbe.

Ich verweise hier auf das für seine Zeit recht tüchtige Lexikon von Zedler[1], wo es heisst: „Man pflegte auch vor denen Häusern Epheu-Cräntze, als ein Zeichen zu hängen, allwo Wein sollte verkauffet werden. Hinc vino vendibili non opus est suspensa hedera." Leider fehlt auch bei Zedler die Angabe, wo bei irgend einem klassischen Schriftsteller diese Redensart vorkommt, so dass ich es einem besser beschlagenen Philologen überlassen muss, deren Ursprung nachzuweisen.[2] Dass der römische Epheukranz nach dieser Stelle nicht vonnöten ist einen guten Wein an den Mann zu bringen, stimmt wörtlich überein mit den oben angeführten deutschen, italienischen, französischen und englischen, noch heute gebrauchten Redensarten. Bestätigt sich, dass die Römer den Epheukranz schon als Wirtshauszeichen verwendeten, dann kann dieses heute noch bei uns gebrauchte Symbol auf das ehrwürdige Alter von zweitausend Jahren zurückblicken.

München. Richard Andree.

1) Grosses vollständiges Universallexikon S. 1361 unter Epheu. (Halle und Leipzig 1734).

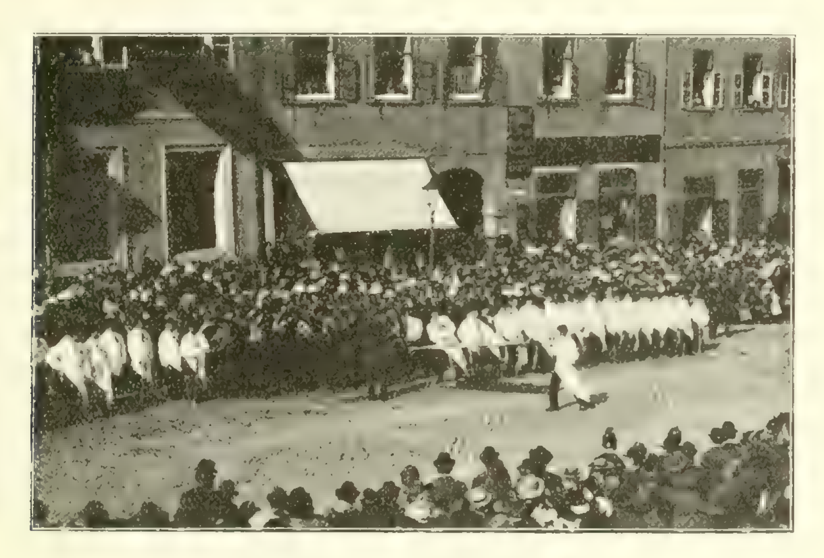
2) [An dem antiken Ursprunge dieses zuerst bei dem Italiener Angelo Poliziano († 1491, in einem Briefe an Ermolao Barbaro (Epistolae 1, 11 = Opera. Paris 1519 1, Bl. 7a) auftauchenden Sprichwortes möchte auch ich zweifeln. Erasmus hat es zwar in seine Adagia (Basel 1513 Bl. 158a nr. 1521 = Frankfurt 1599 S. 164) aufgenommen, bemerkt aber in seinen Collectanea adagiorum veterum (Argentorati, M. Schürer 1512 Bl. 32b = Zuerst 1509) darüber: „Vino vendibili suspensa hedera nihil opus. E medio sumptum videtur et recentius. Hoc enim tempestatis vinariis tabernis huiusmodi signum praetenditur. Apud Politianum legitur. Quam sententiam Plautus in Poenulo [I. 2. v. 128] lepidissimis verbis extulit:

Invendibili merci oportet ultro emptorem adducere,
Proba merx facile emptorem recipit, tametsi in abstruso sita est."

Irrig schreiben F. Michel und E. Fournier (Histoire des hôtelleries 1, 100. 1859) wie auch Bolton das Sprichwort dem Publilius Syrus zu; nirgends, wo in der neueren wissenschaftlichen Literatur von antiken Wirtshauszeichen die Rede ist (z. B. Becker-Göll, Gallus 3, 45. 1882), wird es angeführt; Zedler mag es aus Martin Mylius (Hortus philosophicus, Görlitz 1597 S. 321 unter 'Hedera') und dieser wieder aus Erasmus entlehnt haben. — Auch die antike Redensart 'sub corona vendere' (als Sklaven verkaufen) bezieht sich nicht etwa auf einen aufgehängten Kranz, sondern nach Gellius 7, 4, 3 darauf, dass die Kriegsgefangenen selber (wie Opfertiere) bekränzt wurden. — J. Bolte.]

Das Fahnenschwingen der Fleischer in Eger.

Das diesjährige Fahnenschwingen der Fleischer in Eger am 12. Februar 1907 war vom schönsten Wetter begünstigt und hat durch einige glückliche Erweiterungen und Ausgestaltungen des alten Brauches zu einem Festspiel sehr gewonnen. Bekanntlich geht dieser Brauch zurück auf einen mittelalterlichen Fehdezug, den die Egerer i. J. 1412 gegen die Raubfeste Neuhaus im Selber Walde unternahmen. Die Feste wurde gebrochen, die Gebrüder Forster gefangen genommen und die auf der Burgzinne prangende „Goldene Sonne" im Triumph nach Eger geführt. Bei diesem Zuge hatte sich die Zunft der Fleischer besonders ausgezeichnet. Deshalb gewährte ihr der Rat zu Eger das Privileg, am Faschingsdienstag die Zunftfahne vor das Haus herauszuhängen, diese mit dem roten Feldzeichen zu zieren und sie unter Trompetenschall neunmal zu schwingen. Dieses



Das Fahnenschwingen der Fleischer zu Eger.

Vorrecht des Fahnenschwingens der Fleischerzunft, das in einigen Jahren schon 500 Jahre alt wird, hat sich nun in der Stadt Eger bis heute lebendig erhalten, wiederum ein Zeichen, dass gewisse Bräuche, mögen sie auch in der Ungunst der Zeiten zuweilen versiegen, in Epochen nationalen Aufschwungs ebenfalls wieder neues Leben und erhöhte Bedeutung gewinnen. Ursprünglich wurde dies Privilegium in der allereinfachsten Weise von Meisterssöhnen und Jungmeistern ausgeübt, als interner Zunftbrauch vor dem Hause des jeweiligen Zunftmeisters, woran sich abends ein Tanz in der „Auflage" (einem Wirtshause) schloss und am anderen Tage ein fröhlicher Umzug mit Musik von einem Meister zum anderen, wobei Fleisch gesammelt und der Ertrag dann verzehrt wurde. Diese Feier fand alljährlich statt und war derart bekannt, dass sie nur wenig Neugierige versammelte.

In den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts trat eine Änderung ein. Der bisher nur im Kreise der Zunft gepflegte Brauch sprengte jetzt diese engen Bande, trat offen hinaus, und das Fahnenschwingen wurde zu einem historischen

Feste erweitert, das auf öffentlichem Marktplatze unter dem Zusammenströmen einer grossen Menge Einheimischer und Fremder stattfand. So geschah es zum ersten Male im Jahre 1886 und dann jedes weitere fünfte Jahr, immer am Faschingsdienstag (1891, 1896 und 1901, im letzteren Jahre ausnahmsweise am 3. September). In dieser Form wurde das Fahnenschwingen wiederholt geschildert (so in „Unser Egerland" 3, 4 und 5, 38), in Photographien verherrlicht und in einer eigenen Festschrift beschrieben (Eger 1901, Verlag der Egerer Fleischerzunft). Schon im Jahre 1901 wurde in dem Festzug, der jedesmal nach Beendigung des Fahnenschwingens durch die Strassen Egers zog, ein Festwagen mitgeführt, der die Feste Neuhaus darstellte. Man hat nun in diesem Jahre versucht, sich nicht bloss auf den Brauch des Fahnenschwingens, auf das Ausüben eines alten Privilegiums zu beschränken, sondern das ganze Bild eines mittelalterlichen Fehdezuges zur Darstellung zu bringen, so dass man sich mitten im Leben und Treiben Alt-Egers wähnen konnte. Dieser Versuch ist sehr gut gelungen. Der Faschingsdienstag (12. Februar) 1907 war ein Festtag für Eger. Schon am frühen Morgen strömte die Bevölkerung von nah und fern zusammen, und jeder Bahnzug brachte ganze Schwärme Fremder und Neugieriger. Die Idee des vorbereiteten Festspieles: Siegreiche Heimkehr der Egerer aus dem Fehdezug — Empfang des Zuges auf offenem Marktplatz durch die Bürgermeister und den Rat der Stadt, Begrüssung desselben und Verlesen des Privilegiums durch den Stadtschreiber — schliesslich das Fahnenschwingen — wurde vortrefflich gelöst und sehr gut zur Darstellung gebracht.

Um 9 Uhr waren auf der Tribüne des oberen Marktplatzes bereits der Senat von Eger vom Jahre 1412 mit den vier Bürgermeistern und dem Ratsschreiber versammelt, alle in ernstes Schwarz gekleidet mit weissen Halskrausen, und schon kam es auch von allen Strassen mit schmetternder Musik heran, umzog den Marktplatz und nahm dann Aufstellung. Der siegreich heimkehrende Fehdezug der Egerer wurde von mehreren Herolden eröffnet, dem 16 Trommler und Pfeifer folgten, die einen alten Siegesmarsch spielten. Dann kam ein Zug Mannen, reisiges Fussvolk, mit Spiessen und Hellebarden, ein Festwagen mit der Burg Neuhaus und der von der Spitze gebrochenen „Goldenen Sonne", eine Abteilung Reitervolk, dann, von Hellebardierern begleitet, die zwei gefangenen Raubritter, schliesslich Rüstwagen, mit Beute und Proviant reichlich beladen, wiederum Fussvolk und Berittene. Diesem historischen Zug folgte die Zunft der Fleischer, voran die Schützenmusik, dann zwölf Meister zu Pferde mit schwarzrotgoldenen Schärpen und zwei Züge Gesellen (56 Mann, Ausrüstung: weisse Janker, weisse Schürzen, grüne Samtkappe, blauroten Schlips und das Beil, das Zeichen der Fleischerinnung auf der Schulter) mit der Zunftfahne, die man vom Zunftmeister abgeholt hatte. Nachdem die beiden Züge sich geordnet und vor dem Senate Aufstellung genommen, berichtete der Anführer des historischen Zuges von der siegreichen Erstürmung der Feste Neuhaus und übergab die Trophäe „die Goldene Sonne von Neuhaus", die Gefangenen und die übrigen Beutestücke in die Hände des Bürgermeisters und Rats. Der Bürgermeister hielt hierauf eine begrüssende Ansprache, und liess dann durch den Stadtschreiber die betreffende Pergamentrolle verlesen, welche der Fleischerzunft das Privilegium des Fahnenschwingens verleiht. Hierauf begann das Fahnenschwingen in der üblichen Weise.

Mittags fand ein Festessen im Hotel „Zu den zwei Prinzen" statt, um 2 Uhr ein Festzug der Zunft und der sämtlichen historischen Gruppen durch die Strassen der Stadt. Dann folgten noch Reigenspiele des Fussvolkes am Markt-

platz, das Spiel mit dem wilden Mann u. a. und abends ein Festball im Schützenhause. Diese Ausgestaltung und Erweiterung des alten Brauches zu einer Art historischen Festspiels muss als vollkommen gelungen bezeichnet werden. Die zum Teil vom Verein „Deutsche Heimat" in Wien gestellten Kostüme waren wohl etwas farbenbunt, wirkten aber im Gesamteindruck gut, ja einzelne Gestalten kamen vollendet zur Geltung.

Eger. Alois John.

Berichte und Bücheranzeigen.

Neuere Arbeiten über das deutsche Volkslied.

Die umfänglichste und wichtigste Arbeit allgemeiner Art, die seit unserem letzten Berichte (oben 15, 350—356) über das deutsche Volkslied erschienen ist, bietet das bereits von Reuschel ausführlich charakterisierte (oben S. 116), von grosser Sachkenntnis und warmer Liebe zum Gegenstande zeugende Werk O. Böckels[1]), das namentlich durch die umfassende Heranziehung der ausländischen Volksliteraturen eine erfreuliche Weite des Blickes für das Echte und Ursprüngliche erhält. Die Keime der Dichtung bei den Urvölkern beleuchtet Erich Schmidts[2]) ausgezeichnete obwohl knappe Übersicht, der auch ausgewählte Literaturangaben nicht mangeln, während Andree[3]) die dichterische Tätigkeit der Frau an den Wiegen-, Liebes-, Klage- und Arbeitsliedern der Naturvölker darlegt. Die seit alters bei der Leichenwache und beim Begräbnis angestimmten Lieder mustert Blümml[4]) in einer lehrreichen Übersicht; als Inhalt der noch im 11. Jahrhundert bezeugten 'diabolica carmina et saltationes' (ahd. sisuua) der Germanen vermutet er eine Beschreibung des Weges, den der Tote einzuschlagen hat, wie sie auch in einem Totenliede des Rigveda 10, 14 gegeben wird. In christlicher Zeit kommt zu den naheliegenden Motiven der Klage um den Verstorbenen und der Lobpreisungen, die z. B. in den lateinischen Planctus des Mittelalters stehend sind, die Fürbitte. Angehängt sind die Texte 42 neuerer Totenlieder aus dem Pustertal, in drei Gruppen geordnet: der Tote spricht, die Hinterbliebenen reden, oder die Qualen des Fegfeuers werden geschildert. Grossenteils stammen diese Dichtungen übrigens, was nicht gesagt wird, aus gedruckten Gesangbüchern oder sind bekannten Liedern nachgebildet. Da die wichtigen Bücher

1) Böckel, Psychologie der Volksdichtung. Leipzig, Teubner 1906. V, 432 S. 7 Mk.

2) Erich Schmidt, Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker. 27 S. (= Die Kultur der Gegenwart hsg. von P. Hinneberg 1, 7. ebd. 1906). — [Bespricht: Poetische Triebe, Rhythmus, chorische Urpoesie, Urformen, Gattungen chorischer und individueller Lyrik (Gebet, Rätsel, Kosmogonie, Ackerlieder, Erotik, Tierpoesie, Frauen, Arbeit, Kampf, Totenfeier, Satire), Ausblick auf das Drama, auf das Epos.]

3) R. Andree, Frauenpoesie bei Naturvölkern (Korresp.-Blatt der d. Ges. f. Anthropologie 37, Nr. 9—11. 1906).

4) E. K. Blümml, Germanische Totenlieder mit besonderer Berücksichtigung Tirols (Archiv f. Anthropologie n. F. 5, 149—181. 1906).

John Meiers über Kunstlied und Volkslied bereits oben 16, 364 angezeigt wurden, wenden wir uns von den allgemeinen Arbeiten gleich zu den Textpublikationen.

Für das ältere Volkslied hat wiederum A. Kopp[1]) drei recht wertvolle Veröffentlichungen gespendet: neben einem Bericht über eine Kölner Hs. des 16. Jahrhunderts zunächst eine Übersicht der interessanten, über 200 Lieder und Melodien enthaltenden Handschrift, die der Student Petrus Fabricius um 1605 in Kiel anlegte, dann eine Untersuchung des um 1700–1710 in Sachsen gedruckten Bergliederbüchleins, das mit seinen 233 Nummern die wichtigste und reichhaltigste Volksliedersammlung in dem Zeitraum von 1600–1770 darstellt und daher bereits von Uhland, Erk und Böhme ausgebeutet wurde, und der nur in einer Kopie erhaltenen Sammlung galanter und schäferlicher Modedichtungen, die 1740–1792 von der aus Pommern stammenden, im Schwarzburgischen ansässigen Frau Sophie Margarete v. Holleben angelegt wurde. Endlich beschreibt K. das 51 Nummern enthaltende Heft v. J. 1747 'Gantz neu entsprossene Liebes-Rosen', auf das schon Hoffmann v. Fallersleben hingewiesen hatte. Wie in früheren Fällen fügt er dem Verzeichnis einen Nachweis der Quellen und Parallelen sowie den Abdruck der bemerkenswerten Stücke ein. Einzelne Texte aus älterer Zeit und Bemerkungen zu solchen gaben Blümml[2]) und Bolte.[3]) — Der hübsche und wohlfeile Neudruck des 'Wunderhorns', den E. Grisebach[4]) zu dessen hundertjährigem Jubiläum erscheinen liess, zeichnet sich durch sorgfältige Textbehandlung und eine sachkundige Einleitung aus; ohne Kürzungen, Änderungen und kritische Zutaten erhalten wir hier das Werk so, wie es einst auf die Zeitgenossen wirkte. Der gelehrte Benutzer freilich muss sich darein finden, dass die Zusätze der Ausgabe von 1845–1846 nicht aufgenommen sind, und wird noch mehr bedauern, dass die Seitenzahlen der alten Originalausgabe nicht am Rande angegeben sind und so die Auffindung von Zitaten erleichtern. — Eingehender und mit Benutzung von Steigs und Lohres Forschungen charakterisiert J. E. V. Müller[5]) die Tätigkeit der beiden Sammler des Wunderhorns, die beide produktiv veranlagt, ihre Texte nicht mit wissenschaftlicher Treue gaben, sondern zustutzten, ergänzten und durch Einschaltung eigener Dichtungen mehrten, Arnim mehr als unbefangener Draufgänger auf die Gegenwart gerichtet, Brentano in literarischen Dingen urteilsfähiger und zu künstlicher Nachahmung älterer Sprache geneigter. Ihr Verhältnis zu den Vorlagen wird in der 'Einzeluntersuchung' von zehn Liedern dargelegt.

1) A. Kopp, Die Darmstädter Handschrift nr. 1213 (Zs. f. dtsch. Philologie 37, 509–515). — Die Liederhandschrift des Petrus Fabricius (Archiv f. neuere Sprachen 117, 1–16. 241–255). — Ältere Liedersammlungen. 1. Sächsisches Bergliederbüchlein, 2. Der Frau von Holleben (geb. v. Normann) Liederhandschrift. Leipzig, G. Schönfeld 1906. VI, 213 S. geb. 4,50 Mk. (= Beiträge zur Volkskunde hsg. von E. Mogk, 1. Heft). — Liebesrosen 1747 (Hess. Blätter f. Volkskunde 5, 1–26).

2) E. K. Blümml, Volkslied-Miszellen II (Archiv f. neuere Spr. 115, 30–66). — Johanneslied (Mitt. f. d. Gesch. der Deutschen in Böhmen 44, 270–272). — Genovefalied aus Steiermark (Die Kultur 1906, 204–209). — Notizen zum steirischen Volksliede (oben 16, 321–328. 436–440). — Zur Motivengeschichte des deutschen Volksliedes, 1: Die Lilie als Grabespflanze (Studien zur vgl. Litgesch. 6, 409–427).

3) J. Bolte, Zum deutschen Volksliede 22–30 (oben 16, 181–190).

4) Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder, gesammelt von L. A. v. Arnim und C. Brentano. Drei Teile in einem Bande. Hundertjahrs Jubelausgabe hsg. von E. Grisebach. Mit Nachbildung der fünf Kupfertitel der Original-Ausgaben. Leipzig, Max Hesse 1906. XXI, 888 S. geb. 2 Mk.

5) J. E. V. Müller, Arnims und Brentanos romantische Volkslied-Erneuerungen, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des 'Wunderhorns', I. Progr. d. Hansaschule in Bergedorf 1906. 74 S. 8°.

Von neuen Sammlungen, die das ganze deutsche Sprachgebiet betreffen, seien erwähnt das für den Schulunterricht bestimmte, 55 ältere Lieder mit guten Erläuterungen enthaltende Werkchen von J. Sahr[1], die bescheiden auftretende, mit Kenntnis der Literatur und Geschmack ausgewählte Lese volkstümlicher Kinderlieder von Maria Kühn[2]) und das Volksliederbuch für die deutschen Männerchorvereine[3]), das auf Befehl Kaiser Wilhelms II. von einer unter der Leitung des Freiherrn Rochus von Liliencron und seines Vertreters Max Friedlaender stehenden Kommission von Musikern und Musikgelehrten bearbeitet worden ist. Das letztgenannte Werk sollte nach der mehrfach verkannten Absicht des hohen Auftraggebers nicht etwa alle aus dem Volke hervorgegangenen oder im Volksmunde lebenden Liedertexte und Weisen für die Wissenschaft fixieren, sondern den Gesangvereinen eine Auswahl des Besten aus dem Liederschatze des letzten Jahrhunderts wie der älteren Zeit bieten, die sie vor Verkünstelung und Einseitigkeit bewahre. Dabei sollte es sich nicht auf die eigentlichen 'Volkslieder' beschränken (denn von jeher haben, wie R. v. Liliencron in seiner trefflichen Einleitung ausführt, Kunstgesang und Volksgesang in Wechselwirkung gestanden), sondern auch volkstümliche, d. h. solche Kunstlieder aufnehmen, die durch die charakteristischen Eigenschaften des Volksgesanges, Unmittelbarkeit, Wahrheit, Einfachheit, Schlichtheit, Innigkeit, auch schlichten Menschen verständlich und ergreifend werden. Nach ihrem musikalischen Werte wurden aus etwa 15 000 Liedern schliesslich 610 Nummern ausgewählt und rund $^2/_3$ davon für den Männergesang neu gesetzt; sie sind dem Inhalte nach in zwölf Gruppen geschieden und mit Anmerkungen über ihren Ursprung und Geschichte versehen; neben Volksliedern des 15. bis 19. Jahrhunderts erscheinen Kompositionen von Orlando Lasso, H. Albert, Händel, Mozart, Beethoven usw. bis auf Hegar und R. Strauss. Für den vierstimmigen Satz, durch den das schlichte Volkslied an sich schon in die Sphäre der Kunst gehoben wird, galt als Ziel, nicht nur einfachen und kleinen Chören, sondern auch grösseren und leistungsfähigen Vereinen lohnende und reizvolle Aufgaben darzubieten. Vierzig Künstler verschiedener Richtung haben sich daran beteiligt; wieweit das Erstrebte erreicht ist, mögen berufene Richter entscheiden.

Eine einheitlich organisierte Aufzeichnung und Sammlung der lebenden Volkslieder der einzelnen Landschaften ist erfreulicherweise in Österreich wie in der Schweiz in die Wege geleitet worden. Für die vom Wiener Kultusministerium berufene Kommission, die aus den Herren Prof. A. Hauffen, O. Hostinski, A. Ive, E. Mandyczewski und J. Pommer besteht, hat J. Pommer[4]) den 1905 aus-

1) J. Sahr, Das deutsche Volkslied ausgewählt und erläutert. 2. Auflage. Leipzig, Göschen 1905. 189 S. geb. 0,80 Mk

2) Maria Kühn, Macht auf das Tor! Macht auf das Tor! Sammlung deutscher Volks-Kinderlieder, Reime, Scherze und Spiele. Mit Melodien. Düsseldorf. Langewiesche [1905]. 231 S. 1,80 Mk. (= Lebende Worte und Werke 6).

3) Volksliederbuch für Männerchor, hsg. auf Veranlassung Seiner Majestät des Deutschen Kaisers Wilhelm II. Partitur. Leipzig, C. F. Peters [1907]. XV, 816 und III, 792 S. 6 Mk. — Vgl. die Besprechung von K. Nef, Schweizerische Musikzeitung 1907, S. 101-103.

4) Das Volkslied in Österreich. Anleitung zur Sammlung und Aufzeichnung. [Fragebogen. 24 S. 16° o. O. u. J. = Das deutsche Volkslied 8 (Wien 1906), S. 105—107. 125f. 141—143. 157—159. — Vgl. auch J. Pommer, Über das älplerische Volkslied, und wie man es findet (Das dtsch. Volkslied 8, 3 . 22f. 41f. 54—56. 74f. 89—91. 109f. 150f. 9, 5—7. 25f. 43—45).

gearbeiteten 'Grundzügen' 1906 eine recht praktische 'Anleitung zur Sammlung und Aufzeichnung' nebst Fragebogen folgen lassen, die von den Arbeitsausschüssen für Steiermark, Niederösterreich, Mähren und Schlesien angenommen ward. Aufgezeichnet werden soll mit grösster Treue alles, was das Volk auswendig singt, ohne dass es ihm durch Schule oder Gesangverein vermittelt wäre; die Scheidung zwischen Volks- und Kunstlied zu machen wird den Aufzeichnern nicht zugemutet. Für Böhmen[1]) ist bereits durch die 'Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft' in den Jahren 1894—1900 systematisch gesammelt worden, so dass es höchstens noch einer probeweisen Nachforschung in besonders abgelegenen Gegenden bedarf, und hier wird A. Hauffen im Verein mit H. Rietsch, H. Tschinkel, H. Weyde, A. Kahler und R. v. Procházka eine Gesamtausgabe der deutsch-böhmischen Volkslieder veranstalten. In ähnlicher Weise haben sich in der Schweiz die Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, der Schweizerische Lehrerverein und der Verein Schweizerischer Gesang- und Musiklehrer zu einer Sammlung der deutschen Volkslieder und Volksmusik vereinigt und eine Kommission gewählt, die unter dem Vorsitze von John Meier im November 1906 zu Basel zusammentrat und einen Aufruf und Fragebogen herausgab[2]); sie besteht aus Prof. E. Hoffmann-Krayer, John Meier, A. L. Gassmann, O. v. Greyerz, K. Nef, S. Rüst, Ryffel; das Volksliedarchiv befindet sich in Basel, Augustinergasse 8. Wir begrüssen diese schönen Anfänge mit wärmster Teilnahme und wünschen, dass den rüstigen Arbeitern das verständnisvolle Interesse der weitesten Kreise zu Hilfe komme. Möchten nun auch im deutschen Reiche die verschiedenen Vereine für Volkskunde sich zu gleichem Zwecke die Hand reichen und mit derselben Tatkraft und Ausdauer die Schätze des Volksliedes heben! Dann wird aus all den Einzelarbeiten einst ein grosses Liederwerk aufgebaut werden können, das die gesamte deutsche Volksdichtung in ihrem Werden, ihrer Ausbreitung und Mannigfaltigkeit vorführt.

Inzwischen hat die Veröffentlichung einzelner Lieder und Liedergruppen nicht gerastet. Ich muss mich allerdings wiederum auf die Heraushebung einiger Arbeiten beschränken. Als ersten Band einer billigen, nett ausgestatteten Sammlung 'Der Volksmund' lieferte F. S. Krauss einen Abdruck der 1844 von Tschischka und Schottky[3]) in 2. Auflage herausgegebenen österreichischen Volkslieder, den wir dankbar willkommen heissen; nur hat Krauss leider übersehen, dass diese 'verbesserte und vermehrte' 2. Auflage, um für die neuen Stücke Raum zu schaffen, einfach 45 Lieder des ersten Druckes von 1819 weglässt[4]) und auch in der Angabe der Melodien minder genau verfährt. 300 Ausseer Schnaderhüpfel, die

1) A. Hauffen, Das deutsche Volkslied in Böhmen I. (Deutsche Arbeit 6, 69—71. 1906).

2) John Meier, Sammlung schweizerischer Volkslieder (Vortrag im Schweizerischen Lehrerverein). 6 S. — Aufruf zur Sammlung deutsch-schweizerischer Volkslieder (Basel, Nov. 1906). 3 S. — Sammlung deutsch-schweizerischer Volkslieder, Fragebogen (Basel 1906). 8 S.

3) F. Tschischka und J. M. Schottky, Österreichische Volkslieder mit ihren Singweisen, nach der zweiten verbesserten und vermehrten Auflage hsg. von F. S. Krauss. Leipzig, Deutsche Verlagsaktiengesellschaft 1906. XXIII, 160 S. 1 Mk. (Der Volksmund, alte und neue Beiträge zur Volksforschung hsg. von F. S. Krauss 1).

4) Darunter gerade recht hübsche, wie S. 96: 'Sizt a schens Vegerl afm Dannabam' (= Erk-Böhme, Liederhort 3, 406) oder S. 122: 'Den Buam, den i nid mag, Den sich i alli Dag; Dear mi von Hearzn gfrait, Dear is goar waid.' Dazu oben 12, 53

Krauss 1883 aufzeichnete, hat Blümml[1]) jetzt mit fleissigen Parallelennachweisen und einem Anhang von einem weiteren Hundert Vierzeiler zum Druck befördert; beigegeben hat er einen Abschnitt über die Verspottung des Schneiders im Vierzeiler. In einer metrischen Untersuchung über 125 von Liebleitner publizierte Kärntner Vierzeiler geht Blümml[2]) auf Reim, Strophenbau und Rhythmus ein und stellt im Gegensatze zu Brenner (1896) drei Typen auf: die aus zwei $^3/_4$-Takten bestehende monopodische Kurzzeile, die dreitaktige monopodische Langzeile und die viertaktige dipodische Langzeile. Viele einzelne Lieder aus Österreich, auch in mehrstimmigem Satze, bringt wiederum die schon bis zum 9. Jahrgange gediehene Zeitschrift des unter J. Pommers Leitung stehenden Deutschen Volksgesangvereins in Wien 'Das deutsche Volkslied'. Eine dritte Nachlese zu den oben 15, 353 rühmend erwähnten 'Volksliedern aus Tirol' liess Kohl[3]) erscheinen. Ein besonderes, bisher selten betretenes Gebiet, das der obszönen Lieder, haben Krauss, Reiskel und Blümml[4]) in Angriff genommen; ihre ausschliesslich für den wissenschaftlichen Benutzer bestimmten Publikationen enthalten erotische, nicht selten witzige und bilderreiche Vierzeiler, deren Vorfahren schon in den Carmina Burana zu finden sind, ferner schmutzige Parodien bekannter Lieder und endlich Erzeugnisse städtischer Bordelle, von denen man sich mit Ekel abwendet. — In Siebenbürgen, wo A. Schullerus und G. Brandsch eine Sammlung der Volkslieder vorbereiten, hat der letztere[5]) sich mit der fortwährenden Umwandlung der Volksmelodien in ihrem tonalen und rhythmischen Bestande beschäftigt. Er zeigt, das im 17. Jahrhundert neben die dipodischen Versmasse und die zweitaktigen ($^4/_4$ oder $^6/_4$) Melodien (vielleicht durch Einwirkung romanischer Tanzweisen) der monopodische $^3/_4$-Takt trat, der sich in den süddeutschen Schnaderhüpfeln mit daktylischem Textmetrum, in Mitteldeutschland aber auch mit dem alten iambisch-trochäischen Masse verbindet. Mehrfach hat sich der $^6/_4$-Rhythmus aus dem $^4/_4$-Takt entwickelt, doch auch die umgekehrte Wandlung des Tripeltaktes in den geraden kommt vor. Anlass zur Verlängerung der Melodiezeile bietet oft die Unterlegung eines neuen Textes. Weitere Beobachtungen des Auftaktes, der Schlussdehnung, der metrischen Wortverkürzung und der Cäsur unterrichten uns über die Abweichungen, die das Normalschema der zweitaktigen Melodiezeile im lebendigen Volksgesange erleidet. Eine reichhaltige und übersichtlich geordnete Sammlung siebenbürgischer Kinderlieder, teils hochdeutsch,

---

1) E. K. Blümml und F. S. Krauss, Ausseer und Ischler Schnaderhüpfel. Als Anhang: Vierzeiler aus dem bayrisch-österreichischen Sprachgebiet. Mit Singweisen gesammelt und hsg. ebd. 1906. IX, 161 S. 1 Mk. (= Der Volksmund 3).

2) E. K. Blümml, Das Kärntner Schnaderhüpfel, eine metrische Studie (Beiträge z. Gesch. der dtsch. Sprache 31, 1–42).

3) F. F. Kohl, Volkslieder aus Tirol, dritte Nachlese, für gemischten Chor gesetzt. Wien, Last 1907. 48 S. 1,50 Kr. (27 Nr.).

4) E. K. Blümml, F. S. Krauss und K. Reiskel, Erotische Lieder aus Österreich (Anthropophyteia 2, 70–116. 1905). — K. Reiskel, Schnadahüpfeln und Graseltänze (ebd. 2, 117–121). — E. K. Blümml, Erotische Volkslieder aus Deutsch-Österreich mit Singnoten, gesammelt und hsg. Privatdruck. 183 S. o. O. u. J. (Wien 1907. — Vgl. zu S. 18 oben 11, 104 und 15, 45 Nr. 93: 'Dein und Mein.' Zu S. 30 Nicolai, Feyner kleyner Almanach 1, Nr. 12: 'Guten Morgen, libes Lyserl.' Zu S. 93: 'Einst ging ich am Ufer' Lewalter, Niederhessen 5, 84 und Treichel, Westpreussen Nr. 17).

5) G. Brandsch, Zur Metrik der siebenbürgisch-deutschen Volksweisen (Progr. des Seminars in Hermannstadt). Nagyszeben, Krafft 1905. 43 S. 1 Mk. — Über Werden und Vergehen der Volksweisen (aus den Akademischen Blättern 1906, Nr. 8). Ebd. 20 S 0,30 Mk.

teils mundartlich, mit Ausnutzung der älteren Werke von Schuster und Haltrich, doch ohne gelehrten Apparat, gab Höhr.[1] Aus der Bukowina sind Liederaufzeichnungen von Kaindl (oben 15, 260–274), aus dem östlichen Böhmen solche von Langer[2] zu erwähnen. — Auch in der Schweiz fehlt es trotz der Vorbereitungen zu der grossen Volksliedersammlung nicht an Einzelpublikationen. Durch Reichhaltigkeit und Sorgfalt zeichnet sich Gassmanns[3] Ausgabe von 254 Liedern und Melodien, sowie einiger Jodler der Wiggertäler im Kanton Luzern aus; es sind fast alle Gattungen des geistlichen und weltlichen Volksliedes und des volkstümlichen Liedes vertreten, insbesondere viele alte Balladen. Die nötigen Parallelennachweise zu den Texten gibt John Meier in den Anmerkungen, die auch manche wertvolle Bemerkung über die Verbreitung der Melodien enthalten; ins Register sind nicht bloss die Anfänge der Lieder, sondern auch die aller Strophen aufgenommen. Aus einem grossen, durch verschiedene Sammlerinnen und Sammler aufgezeichneten Materiale von Schaffhauser Kinderliedern stellt P. Fink[4] die typischen Formen recht übersichtlich zusammen unter den Überschriften: Wiegen- und Koseliedchen, Kniereiterliedchen, Volksweisheit, Abzählreime, Neckereien, spielerische Reimereien, Kinderspott, Liebes- und Tanzliedchen, Tierreich, Feste und erläutert sie mehrmals durch französische Seitenstücke. Statt einer solchen Übersicht greift Fräulein Züricher[5], der wir schon eine hübsche Sammlung bernischer Kinderlieder 1902 verdanken, ein einzelnes Kniereiterliedchen „Ryti, ryti, Rössli“, heraus, um durch eine Darlegung und Erläuterung sämtlicher Varianten eine Probe des geplanten grossen Werkes über die schweizerischen Kinderlieder zu geben; sie schreibt dem Stücke schweizerischen Ursprung zu und stellt der herkömmlichen mythologischen Deutung der drei darin erwähnten Jungfrauen (Marien, Nonnen) auch die Abstammung aus einer von ihr rekonstruierten Ballade als möglich gegenüber.

Unter den reichsdeutschen Landschaften nimmt das Elsass eine gesonderte Stellung auch hinsichtlich seiner Volkslieder ein. Die von Mündel dort (1884) gesammelten 256 Stücke unterzieht Teichmann[6] einer methodisch wertvollen Betrachtung. Ein Drittel davon, das in anderen deutschen Sammlungen nicht zu finden ist, scheint wenigstens teilweise elsässischen Ursprunges zu sein. Ins 16. Jahrhundert reichen nur einige Liebeslieder zurück; die meisten heut gesungenen Lieder, unter

1) A. Höhr, Siebenbürgisch-sächsische Kinderreime und Kinderspiele, gesammelt und erläutert. Progr. des Gymn. in Schässburg (Segesvár). Hermannstadt, Krafft 1903. IX, 143 S. 4°.

2) E. Langer, Stundenrufe (Deutsche Volkskunde aus dem östlichen Böhmen 4, 66–70). Tuschlieder (ebd. 4, 70–72. 180–191. 274–280. 5, 58–64. 194–200). Hochzeitstänze (ebd. 4, 245–248). Kirmeslieder (ebd. 4, 271. 5, 57 f.).

3) A. L. Gassmann, Das Volkslied im Luzerner Wiggertal und Hinterland, aus dem Volksmunde gesammelt und hsg. Basel 1906. XI, 215 S. (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 4). — [Zu Nr. 62 vgl. noch Erk-Böhme Nr. 914: Der Tod von Basel; zu Nr. 111 oben 15, 341: 'Feine Familie'; zu Nr. 113 oben 15, 271 Nr. 20: 'Wochenlied'. Der in Nr. 112 genannte Iwo ist natürlich der 1303 verstorbene heilige Ivo von Orleans, der Advocatus pauperum.]

4) P. Fink, Kinder- und Volkslieder, Reime und Sprüche aus Stadt und Kanton Schaffhausen, gesammelt von Elise Stoll. Zürich, Schulthess & Co. 1907. 93 S.

5) Gertrud Züricher, Das Ryti-Rössli-Lied, vorläufige Probe aus der im Werk begriffenen Sammlung schweizerischer Kinderlieder und Kinderspiele. Bern, A. Francke 1906. 39 S. 0,80 Mk.

6) W. Teichmann, Unsere elsassischen Volkslieder (Jahrbuch f. Gesch. Elsass-Lothringens 20, 130–160).

denen viel Mittelgut steckt, stammen aus dem Ende des 18. und dem Beginne des 19. Jahrhunderts; auch ein paar Übersetzungen aus dem Französischen erscheinen. Neue Aufzeichnungen in Baden machten Meisinger[1]), der 13 Nummern aus dem Wiesentale gab, Pecher, der 22 Soldatenlieder mit den nötigen Nachweisen veröffentlichte, und Kahle[2]), der mehrere erzählende Gedichte untersuchte. Aus Schwaben stammen die von Beck (oben 16, 432—436) aus früheren Niederschriften hervorgezogenen geistlichen und erotischen Stücke; Balladen aus dem Münsterlande, aus Holstein und Schlesien haben Schönhoff (oben 16, 440f.), Wisser (oben 15, 331—36) und Pradel[3]) mitgeteilt, während wir Wehrhan[4]) eine Lese von 226 Kinderliedern aus dem Lippischen verdanken.

Wenn wir zum Schlusse noch einen Blick auf die stammverwandten germanischen Länder werfen, so haben wir zunächst des rüstigen Fortschrittes zu gedenken, den die schon wiederholt (oben 12, 371. 15, 464) gewürdigte grosse niederländische Liedersammlung des trefflichen vlämischen Forschers Fl. van Duyse[5]) seither genommen hat. Vom dritten und letzten Bande, der die geistlichen Lieder vor und seit der Reformation enthält, sind 11 Lieferungen mit den Nr. 475—695 erschienen und somit das Ganze dem Abschlusse nahegerückt. Wir kommen demnächst darauf ausführlich zurück. Da von den durch R. Ghesquiere zusammengebrachten vlämischen Kinderliedern bereits oben (16, 117) die Rede war, verweise ich nur noch auf verschiedene hergehörige Artikel in der Genter Zeitschrift 'Volkskunde' (ed. P. de Mont & A. de Cock, 18. Jahrgang 1906) und in den Utrechter 'Driemaandelijksche Bladen uitg. door de Vereeniging tot onderzoek van taal en volksleven in Nederland' (ed. K. Later, 6. Jahrg. 1907).

Auch zum dänischen Volksliede sind zwei interessante Arbeiten erschienen. Der Londoner Professor Ker[6]) sucht durch eine Betrachtung der formalen Besonderheiten der dänischen Balladen zu ihrer Entstehung vorzudringen. Die einfache oder doppelte Kehrzeile zeigt hier den ursprünglichen Charakter des Tanzliedes deutlicher als in den englischen und deutschen Liedern, sie stammt aber nach Jeanroy (Origines de la poésie lyrique en France 1889) direkt aus der mittelalterlichen französischen Dichtung, deren Strophenbau in Dänemark begieriger als in England oder Deutschland nachgeahmt und nicht bloss für ausländische Stoffe, sondern auch für solche der eigenen Geschichte verwendet ward. In einer methodisch wichtigen Arbeit nimmt E. v. d. Recke[7]) das schwierige Problem

1) O. Meisinger, Volkslieder aus dem Wiesentale (Volkskunde im Breisgau hsg. von F. Pfaff, Freiburg i. B., Bielefeld 1906, S. 135—148). — K. Pecher, Marschlieder (ebd. S. 107—134). [Zu S. 113 vgl. Erk-Böhme Nr. 1318: 'Ein preussischer Husar'; zu S. 122 Erk-Böhme Nr. 1428.]

2) B. Kahle, Über einige Volksliedvarianten (1. das Volkslied vom Eisenbahnunglück. 2. Die Mordtat des Soldaten. 3. Der heimkehrende Soldat. 4. Vor der Einstellung). Alemannia n. F. 6, 49—56. — Zu 1 vgl. Jungbauer, ZföVk. 12, 215—217.

3) F. Pradel, Schlesische Volkslieder (Mitt. der schles. Ges. f. Volksk. 14, 94—104).

4) K. Wehrhan, Lippische Kinderlieder (Zs. f. rhein. Volksk. 2, 55—73. 98—127).

5) F. van Duyse, Het oude nederlandsche Lied. Lieferung 30—42. 's Gravenhage, M. Nijhoff 1905—1907 (= Teil 3, S. 1837—2668). 4°. Die Lief. 1,90 Fr.

6) W. P. Ker, On the danish ballads (The scottish historical review 1, 357—378. 1904) = Om de danske folkeviser (Danske studier 1907, 1—24).

7) Ernst von der Recke, Nogle folkeviseredaktioner, bidrag til visekritiken. København, Gyldendal 1906. 208 S.

auf, aus den zahlreichen, von S. Grundtvig musterhaft gesammelten Varianten der dänischen Kampeviser ihre ursprüngliche Fassung zu rekonstruieren, schwierig deshalb, weil die Entstehung der besten von ihnen in die Zeit von 1200—1350 fällt und die frühesten Aufzeichnungen erst aus dem 16. Jahrhundert stammen. Grundtvig selber hat in seiner 1882 erschienenen 'Auswahl' die verschiedenen Fassungen meist so zusammengearbeitet, dass er aus jeder deren besondere Züge aufnahm; v. d. Recke aber misst der Tradition, die willkürlich ändert, uniformiert und ausschmückt, nicht soviel Wert bei wie anderen Kriterien, der inneren Einheit, dem Zeugnis anderer skandinavischer Versionen, Metrum, Reime, der Sprache usw., und untersucht namentlich die verschiedenen Balladen gemeinsamen Strophen, um zu entscheiden, wo diese ursprünglich, wo formelhafte oder gedankenlose Wiederholung sind. Daher enthält seine Rekonstruktion von 'Ribold und Guldborg' nur 48 Strophen gegen 105 bei Grundtvig. Im ganzen analysiert er zehn von den nahezu 500 Nummern des Grundtvigschen Werkes[1] ausführlich, zunächst vier mit der genannten Entführungsgeschichte in Verbindung stehende Lieder und die doch wohl mit der deutschen Ballade vom grausamen Bruder (Erk-Böhme Nr 186) zusammenhängende von 'König Waldemar und seiner Schwester', der eine an eine Grabschrift im Kloster Vestervig angeknüpfte, ganz unhistorische Ortssage zugrunde liegt, dann Aage und Else, Sivard und Brynild, Jon Remorsons Tod, Peters Tod und gibt von allen eine kritisch hergestellte Fassung, die vielleicht nicht in allen Einzelheiten unanfechtbar ist, aber jedenfalls grosse Sachkenntnis und poetischen Sinn offenbart.

In England endlich ist eine ausserordentlich nützliche und handliche Bearbeitung von Childs trefflicher zehnbändiger Sammlung der englischen und schottischen Volksballaden erschienen[2], welche sämtliche 305 Nummern enthält, aber meist nur eine Version jeder Nummer mitteilt, Einleitungen, Anmerkungen und Glossar erheblich kürzt und den kritischen Apparat fortlässt. Die Einleitung handelt bündig über den Begriff der Ballade, die Entstehungszeit und die Umwandlung der einzelnen Stücke in den Überlieferungen, die Kehrzeile, stehende Formeln, die Sänger u. a. Neue Versionen und Forschungen hat insbesondere das 'Journal of american folklore' gebracht, während mir von dem Wirken der 1904 gegründeten Londoner Folksong Society bisher leider keine genauere Kunde zukam.

Berlin. Johannes Bolte.

Neuere Arbeiten zur slawischen Volkskunde.

I. Polnisch und Böhmisch.

Im letzten Jahresbericht (oben 16, 202) ist einiges bloss bibliographisch verzeichnet, was näheres Eingehen verdiente. Zumal eine Publikation, die ganz in die pommersche Landeskunde hineingehört, die 'Slowinzischen Texte', hsg. von Dr. Friedrich Lorentz (Petersburg, Akademie 1906. VI, 150 S.).[3] Slowinzen nennt

1) Zuletzt erschien: A. Olrik, Danmarks gamle folkeviser efter forarbeider af Svend Grundtvig udgivne 8, 1. København, Wroblewski 1905. 128 S. 4° (enthält Nr 467 bis 475, darunter Paris og dronning Ellen, David og Solfager, Allegast, Tistram og Isold).

2) Helen Child Sargent and George L. Kittredge, English and scottish popular ballads, edited from the collection of Francis James Child. London, D. Nutt. Boston, Houghton, Mifflin & co. 1905. XXXII, 729 S. 14 Mk.

3) Vgl. auch Polívkas Besprechung, oben 16, 461—464.

man die Kaschuben im Kirchspiele Garde und Schmolsin im pommerschen Kreis Stolp; im Garder Kirchspiel hat allerdings das Slowinzische (Kaschubische) nirgends mehr Leben, auch nicht in Familienkreisen, weil es nur der ältesten Generation bekannt ist; auch im Schmolsiner Kirchspiel wird es nur noch bisweilen in den sog. Klücken wirklich gesprochen; alles in allem mag es heute kaum noch 200 Menschen geben, denen das Slovinzische bekannt ist, und bald wird es, wie z. B. seit 1898 in Vinthow, überall ausgestorben sein, da die slowinzisch Sprechenden nur der älteren Generation angehören und seit fast einem halben Jahrhundert es niemand mehr neu gelernt hat. Mit anderen Worten, es geht mit dem Slowinzischen, wie es dem 'Drawenischen' im Lüneburger Wendlande vor bald drei Jahrhunderten ergangen ist, und doppelt sind daher die Mühen von Dr. Lorentz zu schätzen, der sozusagen im letzten Augenblick noch alles aufgeboten hat, um den Sprachbestand aufzuzeichnen und vor dem sicheren, baldigen Untergang zu retten. Auf seine ausführliche Grammatik dieser 'Sprache' (es handelt sich nur um lokale Dialekte) lässt er jetzt Texte in Prosa und Versen folgen. Es war nicht leicht sie zu sammeln; die wenigen Erzähler verfügen über ein gar geringes Repertoir, aus manchen ist überhaupt zusammenhängende Rede nicht mehr herauszubringen, sie verfallen immer wieder ins Deutsche; deutsch sind ja Gedanken, Satzverbindung, Syntax, die nur einen polnischen Mantel, d. i. Laute und Formen, umhängen. Denn um einen altpolnischen Dialekt handelt es sich in der Tat; auf den ersten Blick muten ja einen die Texte fremdartig an, das macht aber nur die phonetische Transskription, die in aller Konsequenz angewendet, die Etymologie, d. i. den Zusammenhang der Worte ganz verdunkelt; man denke nur, wie fremd dem ungewohnten Deutschen streng phonetisch niedergeschriebene deutsche Texte vorkommen. Sowie man sich hineingelesen hat in die vielen krausen, neu erfundenen Zeichen oder sich nur die Texte laut liest, merkt man sofort den Ursprung und Zusammenhang der angeblichen „Sprache“, richtiger des Dialektes.

Was aufgezeichnet ist, erinnert ganz an niederdeutsche Überlieferungen. Die 'Unterirdischen' (nur unter diesem deutschen Namen bekannt) spielen eine grosse Rolle, dann Riesen, Mahren, Wehrwölfe; sogar Rübezahl, alle mit ihren deutschen Namen natürlich; Hexen, die den Kühen Milch rauben, der Zauberer mit seinem 'Spiegel', in dem man den Dieb und die Hexe sieht; Glockensagen, brennende Schätze, verwunschene Schlösser, die Müllerstochter und die Räuber, Diebesstreiche, Schildbürgerstreiche, mit denen man die Nachbarn hänselt, Tiersagen (Wolf und Fuchs). Vieles ist kurz und wiederholt sich fortwährend, doch gibt es auch seitenlange Erzählungen, vom tapferen Schneider, vom Glasberg, von der schweigenden Königin und den sieben Raben, ihren Brüdern, die sie vom Tode retten[1]) u. a. Die Texte sind mehrfach gar dürftig. Freilich, die Verse sind es ungleich mehr, kaum ein und das andere Volkslied, stark gekürzt, ist erhalten, sonst nur Spottverse, auch gemischtsprachig, deutsch und slowinzisch. Die Sammlung beansprucht Interesse, meist aber der Sprache wegen, die trotz ihrer Germanismen vieles Eigenartige, Alte bietet, im Wort- und noch mehr im Formenschatz, der letzte Rest des alten Pommerschen, das vom Polnischen einst nur wenig abwich und förmlich auf einer Lautstufe desselben erstarrte. Die peinliche Genauigkeit der Aufzeichnung, die für den Druck viele besondere Typen erforderte, kann nicht genug hervorgehoben werden.

1) Am häufigsten wird durch den beleidigten oder gekränkten 'Zauberer' der Beleidiger am Weiterfahren durch das Auseinanderfallen des Wagens, Unmöglichkeit der Reparatur u. dgl., gehindert.

Bei dem regen Interesse, das gerade heute in Deutschland allen Runenfragen entgegengebracht wird (man vgl. die neuesten Arbeiten von R. M. Meyer, Grienberger u. a.) darf hier ohne weiteres das Werk von Dr. Jan Leciejewski, Runy i runiczne pomniki słowiańskie (Runen und slawische Runendenkmäler Lemberg 1906, V, 207 S.) genannt werden. Man ist geradezu erstaunt, auf slawischem Boden, bei Russen und Polen, in Pommern und Mecklenburg, keinerlei Runen zu finden; man hätte sie unbedingt erwartet, von den Normannen in Nowgorod und Kijew, bei den innigen Beziehungen, die vom 10. bis 12. Jahrhundert zwischen Polen, Pommern-Rügen und Skandinavien vorherrschten; wenn nach Thietmar von Merseburg die slawischen Götterbilder in Radigost (im Mecklenburgischen) Aufschriften trugen, so können es kaum andere als Runen gewesen sein. Was 'gefunden' ward, ist leider alles als Fälschung befunden worden, so die berüchtigten Prillwitzer 'obotritischen' Götterchen, so die Neustrelitzer vierzehn Runensteine, die Hagenow 1826 beschrieben hat. Nach einer sehr guten Auseinandersetzung über Geschichte, Art usw. der nordischen Runen, gibt Leciejewski eine Übersicht dieser u. a. gefälschter slawischer Runen, um nach deren Ausscheidung zu den echten zu übergehen. Den Hauptplatz (S. 97—156) nehmen die Mikorzyner Steine ein, heute in den Sammlungen der Krakauer Akademie der Wissenschaft befindlich, ausgegraben 1855 und 1856 in Mikorzyn im Posenschen durch den Besitzer des Rittergutes, Droschewski; im 9. Bande der Jahrbücher der Posener Gelehrten Gesellschaft (1876) ist der eingehende Bericht der mit der Untersuchung der Authentizität des Fundes betrauten Kommission niedergelegt. Der eine der beiden Steine stellt eine menschliche Figur dar, die in ihrer Linken ein Dreieck hochhält, mit Runen unter ihr; der zweite ein Pferd, um das herum Runen eingeritzt sind. Bedenken an der Echtheit der Steine sind gleich bei ihrem Funde geäussert und nie völlig einwandsfrei unterdrückt worden; auch Leciejewski, der von der Echtheit überzeugt ist, ist dies nicht gelungen. Er geht davon aus, dass 1855 niemand eine solche Kenntnis der Runen und des Altpolnischen gehabt haben kann, dass er hätte derartiges fälschen dürfen; aber das Altpolnische, das er aus diesen beiden, nach ihm eng zusammenhangenden Steinen herausgelesen hat, ist einfach unmöglich; und auch in den Runen selbst finden Kenner gar bedenkliche Anlehnungen an die Zeichen, wie sie gerade in polnischen Runenwerken, eines Lelewel z. B., vor 1855 veröffentlicht waren. Andere Denkmäler, die er heranzieht und erläutert, sind ganz offenkundige Fälschungen, wie die böhmischen des Krolmus, oder sind ganz rätselhafte Sachen, die alles andere eher als slawische Runen enthalten mögen; dass der bekannte Brakteat von Wapno im Posenschen, (heute in Berlin, erläutert von Müllenhoff und Henning), polnisch sein soll, hat er auch nicht erweisen können. Man liest die Aufschrift als Sabar; „Was ist aber mit Sabar anzufangen," fragt Müllenhoff und bleibt die Antwort schuldig; Henning verstieg sich zu den Burgunden, als ob diese je in Wapno gesessen hätten; Wimmer zählt das Stück nicht zu den sicher germanischen. Der Brakteat ist einfach von irgendwoher nach Wapno verschleppt; Leciejewski liest die Aufschrift neben dem Helm als Zabaw und bestimmt die Zeit als erste Hälfte des 9. Jahrhunderts; wohl kommt der Name Zabaw im Evangelium von Cividale (um 850) vor, aber diese Lesung ist mir zu unsicher, ich bleibe bei Sabar und bei einer nordischen Herkunft des Stückes. Und das ist das einzige, unanfechtbare Stück in der ganzen slawischen Runensammlung; alles andere ist entweder gefälscht oder völlig problematisch. Ein slawisches Runendenkmal ist somit auch durch diese Publikation nicht erwiesen, so sehr man auch ein solches gerade auf pommersch-mecklenburgischem Boden erwarten durfte.

Eingetroffen ist, was oben 16, 199 als leider bevorstehend bezeichnet war, die Warschauer 'Wisła' hat mit dem 19. Bande ihr Erscheinen eingestellt; der bisherige Herausgeber, E. Majewski, konnte sie krankheitshalber nicht weiterführen, und Ersatz war nicht zu beschaffen, auch nicht durch die Lemberger ethnographische Gesellschaft, die mit ihrem eigenen, aus Krakau zurückgekehrten 'Lud' vollauf beschäftigt ist. Das Schlussheft des 19. Bandes wurde im Juni 1906 herausgegeben. Es enthält den Schluss der slawischen Ortsnamen von Preussisch-Schlesien, die St. Drzażdżyński mit gleicher Sorgfalt, mit der Fülle von urkundlichen Belegen und der Unzahl von Parallelen aus slawischer Nomenklatur ausgestattet hat, wie die früheren Beiträge; im einzelnen kann freilich die Erklärung schwanken, so könnte ich keinenfalls Zabelkau (1373 Sabulkow in polonico et in vulgo Neuschurgerdorf) als poln. Zabkow (von żaba Frosch) mit 'anormalem l-Einschub' deuten; die heutige Namensform Zabelkow streitet ebenso entschieden dagegen. Interessant ist z. B. Ottonis villa, vulgariter Ocycy sive Ottyndorf appellatur; man sieht, wie das patronymische Suffix ici (deutsch -ingen) einfach possessiv fungiert; oder Silberkopf, eine hybride Bildung, übersetzt das slawische Srebrnik (von srebro, Silber), nur ist ein (unberechtigtes) -kow auch noch zu -kopf umgedeutet; man könnte vermuten, dass die ursprüngliche Form srebrniki (Silberleute) gewesen ist, mit jener in Deutschland ganz unbekannten, den Slawen desto geläufigeren Bezeichnung des Ortes nach der Dienstleistung seiner Hörigen, z. B. koniary Pferdehüter, zduny Töpfer usw. — Der zweite Aufsatz, mit drei Tafeln, ist einem Kinderspiele gewidmet, Klötzchen verschiedener Grösse und Gestalt, benannt zum Teil nach Schachfiguren, nachgeahmt Werkzeugen u. a., die die Knaben von der hohlen Hand aufwerfen und fangen[1]), die bierki (denselben Namen trägt auch, im ganzen Osten, bis nach dem Altai, eine Schafart, doch glaube ich, nur durch Zufall). Es verdient nun hervorgehoben zu werden, wie schwer es fällt, Ursprung, Verbreitung usw. des Spieles und seiner Namen festzustellen; denn schon die alten sprichwörtlichen Wendungen des 16. und 17. Jahrhunderts beweisen, dass es einst nicht auf der Kinderwelt beschränkt, sondern ein Hazardspiel der Alten war, das sich neben Würfeln behaupten konnte und erst Karten den Platz räumte. Diesen Aufsatz von Liciński begleitete H. Łopaciński mit sprachlichen u. a. Ausführungen, leider seine letzte Arbeit; denn ein unglücklicher Zufall raffte im August 1906 den unermüdlichen, vielseitigen, um die Heimats- und Volkskunde ausserordentlich verdienten Forscher weg; der Tod von Łopaciński bezeichnet eine durch niemanden wieder zu ersetzende Lücke, namentlich verliert in ihm Lublin den berufenen Historiker von Stadt und Umgebung. Wir wünschen und hoffen, dass, wenn endlich Ruhe in dem heimgesuchten Lande eingekehrt ist, auch die 'Wisła' nach dieser unfreiwilligen Pause wieder zum Leben erweckt wird. Vorläufig bleibt dies ein frommer Wunsch; die allgemeine Aufgeregtheit und Unsicherheit ist jeglicher wissenschaftlichen Arbeit feind, und speziell die Volkskunde leidet am empfindlichsten.

Aus dem Nachlass des unvergesslichen Begründers der Wisła, J. von Karłowicz, wird sein grosses dialektisches Wörterbuch fortgeführt; es erschien davon, im Verlage der Krakauer Akademie, der vierte Band, der Buchstabe P (Słownik gwar polskich etc., Krakau 1905. 466 S. doppelspaltig), doch waltet über dem Unternehmen ein Unstern; von den beiden Forschern, die es zunächst fortführten, ist der eine, Taczanowski, in der Mandschurei gefallen, der andere, Łopaciński, verungückte in Lublin; so hat Prof. J. Łoś in Krakau die weitere Redaktion

1) Vgl. dazu oben 16, 64 und 17, 91.]

dieser volkskundlichen Quelle ersten Ranges übernommen; denn es ist kein blosses Wortverzeichnis, sondern bietet durch ausführliche Auszüge erwünschte Nachweise über Leben, Spiel, Kleidung usw. des polnischen Volkes aller Gegenden. Dagegen kann das zweite hinterlassene Werk, das grosse Fremdwörterbuch, mit seinen eingehenden etymologischen und kulturhistorischen Nachweisen leider nicht zu Ende geführt werden; es ist zwar noch ein drittes Heft (Buchstabe L-M, S. 353—411. Krakau 1905) herausgegeben, aber auch dieses ist eher nur ein Torso; es fehlen wichtige Artikel, andere sind unvollständig ausgeführt. — Von vergleichenden Arbeiten seien zwei genannt; eine ist der Mythologie und Märchenkunde entnommen: W. Klinger, Ambrozya i Styks a woda żywa i martwa (Abhandlungen der Krak. Akad. d. Wiss., philolog. Klasse 1906. 41, 313—380). Ambrosia ist nicht, wie Roscher zu beweisen suchte, der Göttermet, sondern das Lebenswasser und Nektar ist dasselbe, wie es bereits Buttmann und Bergk angedeutet hatten; es werden die Argumente Roschers für die angebliche Naturbasis der Himmelsspeisen widerlegt; neben dem Göttertrank gab es eine Götterspeise, die Äpfel der Hesperiden (der Baum wächst ja neben dem Quell des lebenden Wassers); die himmlischen Verhältnisse, blosse Idealisierung von irdischer Speise und Trank, sind dann auch in das Seelenheim projiziert worden, deren kühles Wasser ebenfalls Unsterblichkeit verleiht. Wie dem Lebensbaum der Todesbaum in der hebräischen Schöpfungslegende (in einer ursprünglicheren Fassung; die erhaltene verwischt beides) entgegentritt, so ist auch der Styx nur das Gegenteil der Ambrosia, aber frühe erfolgte die Vermischung des Styx mit der Lethe, die doch ebenso wie der Cocytus, nur eine Abart, Abzweigung, des Styx selbst ist; dann erfolgte auch eine Lokalisierung des Styx auf der Erde (zumal in Arkadien) und eine Vermischung mit dem Acheron, der ursprünglich nur das Wasser war, über das die Seelen der Abgeschiedenen wandern müssen; den Äpfeln des Lebensbaumes stehen die Granatäpfel des Aidoneus als Todesfrucht gegenüber. Die modernen Erzählungen vom Lebens- und Todeswasser beruhen nur auf den antiken mythischen Konzeptionen. Klingers lichtvolle, wohldokumentierte Darlegung wirkt völlig überzeugend. Gleiches erkennen wir der Abhandlung von St. Ciszewski über die Couvade zu (Kuwada, studjum etnologiczne. Abhandl. der Krak. Akad., histor. Klasse 1906. 48, 84—142). Im Gegensatze zu den phantastischen Annahmen einer Überwindung des Matriarchates durch das Patriarchat, die sich in dieser sonderbaren Sitte aussprechen sollte, wird durch eine Fülle von Beispielen aus aller Herren Ländern erwiesen, dass es sich bei der Couvade um zweierlei handelt: einmal um prophylaktische Massregeln, im Verhalten von Mutter, Vater, sogar von dritten Personen, die mit ihnen in Berührung kommen, die das Gedeihen der Nachkommenschaft (rasches Wachsen, Gehen, Sprechen usw.) sichern sollen und die einfach dem weiten Gebiete der Sympathiemittel entnommen sind; andererseits um eine Parodie des Geburtsaktes; wie der Vater das Empfangen verursacht, soll er auch an der Geburt selbst beteiligt werden, und das kann er nur erzielen, wenn er die realen Schmerzen der Mutter usw. simuliert. Die Beweisführung ist evident und bringt die Ansichten eines Starcke (Primitive Familie), Ploss u. a. zu ausschliesslicher Geltung; die Belege sind ausserordentlich reichhaltig, namentlich ist das gesamte slavische Gebiet in schier unheimlicher Fülle herangezogen. — Von allgemeineren Darstellungen sei noch das treffliche historiosophische Studium von J. Kochanowski, Die Menge und ihre Führer (Tłum i jego przewódcy, Warschau 1906. 60 S.) genannt; da es aber sowohl in den Annales de Sociologie wie nachher in deutscher, italienischer u. a. Übersetzung erscheinen wird, sei hier auf diesen Niederschlag

von Beobachtungen in anima vili (während des Belagerungszustandes in Warschau) nur aufmerksam gemacht; die Rolle einzelner Elemente und Motive bei den gewaltsamen Umwälzungen aller Zeiten wird klar auseinander gehalten.

Von volkskundlichen Publikationen sei zuerst eine kleinrussische genannt, weil sie viel polnisches Material bringt, die Studie von Dr. J. Franko, Do istorii ukrainskoho wertepa 18. wika (Zur Geschichte des ukrainischen Krippenspieles des 18. Jahrhunderts), Lemberg 1906. 152 S. (aus den Denkschriften der Szewczenkogesellschaft Bd. 71—73). Das polnische und russische Krippenspiel (szopka-wertep), hat heute keine Parallele mehr im Westen, aus dem es doch gekommen ist: es beruht auf einer eigenartigen Verquickung des Marionettentheaters mit seinen ganz weltlichen, komisch-satirischen Szenen, und eines Weihnachts-, Herodes- und Dreikönigspieles. Von diesem Spiel ist die 'Krippe' im engeren Sinne (poln. jasełka) völlig zu trennen, die in der Kirche selbst, in blosser Ausstellung stummer Figuren (der Krippe und ihrer Beigaben) stattfand, wobei die Andächtigen fromme Weihnachtslieder sangen; die jasełki und szopka, Krippe und Krippenspiel, werden mehrfach unkritisch zusammengeworfen, obwohl sie nichts Gemeinsames haben. Der Verfasser sammelt dann Zeugnisse und Texte des ukrainischen Krippenspieles; sie gehen nicht über den Ausgang des 17. Jahrhunderts zurück, gegenteilige Angaben über höheres Alter (16. Jahrhundert) sind nur irreführend.

Die polnische archäologische und numismatische Literatur müssen wir übergehen; wir nennen höchstens die trefflichen Reproduktionen des berühmten Michalower Goldfundes ('skythisch'), die im Auftrage des Gräflich Dzieduschyzkischen Museums in Lemberg der Archäolog Hadaczek in Krakau 1904 (23 Tafeln und 30 S. Text) herausgab; die numismatischen Beiträge z. B. eines Mar. Gumowski in den Krakauer Abhandl., histor. Kl. 1906. 48, 179—259 (Vollständiges Verzeichnis aller polnischen Münzfunde), Studien von demselben über die Wendenpfennige u. a. Die Prähistorie ist besonders berücksichtigt in der neuen illustrierten Geschichte Polens von Prof. W. Czermak (Illustrowane Dzieje Polski, 1. Band, Wien 1905. 337 S., nur bis zum 10. Jahrhundert reichend). Ebenso übergehen wir Kunstgeschichtliches, wofür der neue Band der Berichte der kunsthistorischen Kommission in Krakau (VII, 4. 1905, mit 138 Abb.) reiches Material liefert (Untersuchungen von Sokołowski über die rotrussische Kirchenarchitektur, sowie über die mittelalterlichen inkastellierten Kirchen, die für Polen so typisch waren, dass hier Kastell Kirche bedeutet; Handschriftenminiaturen; über den poln. Marmor, in Chęciny usw.); doch verdient eine neue Publikation, Muzeum Polskie (bisher 5 Hefte), besonders genannt zu werden, die hauptsächlich die Krakauer Kunstschätze reproduziert und erläutert; in der Regel ist je ein Heft je einem Maler oder Bildhauer gewidmet. — Von historischen Publikationen sei die treffliche Monographie von J. Warmiński, Andrzei Samuel i Jan Seklucjan (Posen 1906. XVI, 550 S.), hervorgehoben, die die Anfänge des Protestantismus in Posen, die Geschichte seiner ersten Verkünder, die zu Herzog Albrecht nach Preussen entwichen, und die literarische Tätigkeit, die Seklucjan von Königsberg aus für diese Propaganda entfaltete, abschliessend darstellt und alle Fabeln, die zuletzt noch Wotschke z. B. in der Posener historischen Zeitschrift vertrat, für immer beseitigt; ein Werk rastlosen Fleisses, scharfer Kritik und belebter, zugleich möglichst unparteiischer (der Verf. ist katholischer Geistlicher) Behandlung des spröden Stoffes; es ist noch ein Beitrag zum Jubiläum des grossen Protestanten, Mik. Rey, des 'Vaters' der polnischen Literatur. Seinen Namen trug auch die Tagung, zu der anfangs Juli 1906 in Krakau polnische Literarhistoriker und

Philologen sich einfanden, die neben Vorträgen und Berichten über den Stand der Forschungen Beschlüsse, zumeist über die Herausgabe eines vielbändigen enzyklopädischen Werkes über Polen, Land und Leute, Kultur und Geschichte, Literatur und Philologie, gefasst hat; bereits Anfang 1908 wird mit der Drucklegung begonnen. Den Inhalt historischer Zeitschriften (es sind ihrer zwei, die Lemberger Vierteljahrsschrift und die Warschauer Revue), anderer Monatsschriften, historischer Publikationen übergehen wir; doch sei als interessanter Beitrag zu deutschem höfischen Leben um 1720 erwähnt das im Lemberger Przewodnik Naukowy i Literacki (Anzeiger von Wissen und Literatur, Bd. 34, 1906) gedruckte Tagebuch des Przebendowski, der den nachmaligen August III. von Sachsen und Polen auf seiner Reise durch die westeuropäischen Residenzen begleitete und über jeden Besuch in Bayreuth usw. genau berichtete. Dann das nachgelassne Werk von S. Morawski, Die polnischen Arianer (Arjanie Polscy, Lemberg 1906, XXVII, 564 S. mit Illustrationen), das auf Grund archivalischer, gerichtlicher und geistlicher Protokolle einen trefflichen Einblick in das Leben des 17. Jahrhunderts, die Unsicherheit und Überfälle, die nahenden Glaubensverfolgungen gewährt. Als Pendant dazu diene eine Probe aus dem Martyrologium des polnischen Bauers, die M. Handelsman aus dem Autograph herausgab: Żywot chłopa polskiego na początku XIX wieku (Leben eines polnischen Bauers zu Anfang des 19. Jahrhunderts), Warschau 1907, 101 S. — Von der altpolnischen Bibliographie, dem monumentalen Werke von K. Estreicher, ist ein neuer Band erschienen, der Buchstabe L (Krakau 1905, 550, IX S., doppelspaltig). Ungleich wichtiger für unsere Zwecke ist eine andere eben abgeschlossene Bibliographie, Prof. L. Finkels Bibliografia Historyi Polskiej (B. der p. Geschichte, Lemberg-Krakau 1891—1906, XLVIII, 2150 S., doppelspaltig). Ethnographie, Archäologie usw., sind hier vollständig zusammengestellt, die Volkskunde nach dem Schema von K. Weinhold behandelt; es sind kaum 34000 Nummern im ganzen, aber manche Nummer enthält viele Hunderte Positionen (z. B. Verzeichnis der Beschreibungen aller kirchlichen oder Profanbauten unter je einer Nummer, mit alphabetischer Ordnung der Belege). Auf einem sehr beschränkten Raum ist eine Riesenfülle von Material zusammengedrängt, was nur durch stärkste Kürzung von Titel und bibliographischer Angaben, sowie durch engen Druck erreicht werden konnte; gegenüber der ausserordentlichen Ausführlichkeit von Zíbrts böhmischer Bibliographie mutet die polnische einen oft wie das blosse Skelett einer Bibliographie an. Trotzdem bleibt sie eine hochverdienstliche Leistung, die das Studium der Ethnographie usw. ausserordentlich erleichtert und die bequemste, wenn auch knappste Übersicht schafft. Von dem reich illustrierten Werke über polnische Orden und Ehrenzeichen ist das Schlussheft erschienen (H. Sadowski, Ordery i oznaki zaszczytne w Polsce, Warschau 1907, S. 95—194, gr. 4°). Die Adelslexika von Boniecki u. a., von denen oben 16, 203 die Rede war, sowie das grosse Wörterbuch der polnischen Sprache, das zum ersten Male auch die Volkssprache berücksichtigt, werden trotz aller Unruhen in Warschau regelmässig weitergeführt (letzteres mit Heft 22 bis poko- reichend). — Prof. Ant. Kalina, der Vorsitzende der Lemberger ethnographischen Gesellschaft, die von neuem den Lud (Volk) herausgab, ist 1906 verstorben. Der Gesellschaft und Zeitschrift nahm sich Prof. Kallenbach an; unter seiner Redaktion erschienen die letzten Hefte von Band 11 und zwei neue von Band 12; sie enthalten Beiträge von Bruchnalski (Zur Geschichte der polnischen Volkskunde); vergleichende Aufzeichnungen über Zauberzahlen (7 und 9), über Volksmedizin; Darstellungen von Fest- und Hochzeitsbräuchen (Czaja, über den Fasching u. a.); Texte aus alter und neuer Zeit u. a. Der neueste

Band der Krakauer Materialien der anthropologisch-archäologischen Kommission der Akademie, Krakau 1906, enthält aus dem Nachlass von O. Kolberg ethnographische Materialien aus Oberschlesien, sowie besonders ausführliche Beiträge zur Ethnographie Grosspolens (d. i. Posen), 139 Nr. mit fünf kolorierten Tafeln.

Von dem oben genannten Dr. J. Franko sei noch ein wichtiger Beitrag zur Hagiographie genannt: Der heilige Klemens in Cherson (kleinruss., Lemberg 1906. 317 S. Aus den Denkschriften der Szewczenkogesellschaft, Bd. 46—68). In zwölf Kapiteln wird unser Wissen über den wirklichen Clemens Romanus, über den Roman des Pseudoklemens und seinen Nachhall in der späteren christlichen Literatur (Eustachius-Placidus, sowie die Novelle vom geduldigen Weibe, in ihren vier Typen; das Motiv der Liebeswerbung mit Hilfe der Magie, Legenden von Cyprian u. a.) besprochen. Dann Klemens als Papst und die Legende von Theodora und Sisinius, wie der Papst den blinden Heiden heilt und bekehrt, woher diese Legende stammt. Es folgen das angebliche Martyrium des Klemens in Cherson und Ancyra, Jugend und Widersprüche dieser Angaben, die alten Quellen völlig fremd sind; Untersuchung der Legenden über die chersonesischen Märtyrer, Zeit und Ziel derselben; das Wunder des Klemens mit dem Knaben auf dem Meeresgrunde, der seiner Mutter heil zugeführt wird. Den Mittelpunkt der Beweisführung bildet die Wiederauffindung der Klemensreliquien durch den Slawenapostel Cyrill um 860. Franko sucht nachzuweisen, dass dies eine jüngere Erfindung ist, dass Cyrill selbst sich dieses Verdienst nicht angemasst hätte. Vgl. den Bericht im Archiv für slawische Philologie 28 über diese Ausführungen, die mich durchaus nicht überzeugt haben. Der Klemenskultus in Mähren und Russland sowie Spuren des Klemenskultus in Westeuropa bilden den Abschluss des interessanten, lehrreichen Werkes, dem Abdruck slawischer und griechischer Texte beigegeben ist. Freilich bleibt wegen der Lückenhaftigkeit des Materials manches recht problematisch.

Mit den Namen Łopaciński und Kalina ist der Nekrolog von 1906 leider nicht erschöpft; es starb in Krakau Prof. Piekosiński, der unermüdliche Erforscher polnischer Heraldik, Numismatik, Kulturgeschichte (Stadt- und Zünfteordnungen, Urkunden, Gerichtseintragungen des Mittelalters); in Mähren der eigentliche Begründer der mährischen Volkskunde, Frant. Bartoš, der Herausgeber des grossen mährischen dialektischen Wörterbuches, Sammler mährischer Lieder und Bräuche, ein unermüdlicher Popularisator der Volkskunde für Jung und Alt; auch diese Lücke ist nicht zu ersetzen.

In der **böhmischen** Literatur gilt es zuerst, eine neue periodische Publikation vorzuführen. Die Gesellschaft des böhmischen ethnographischen Museums gab bisher einen Sbornik (Sammelband) heraus, über den wir stets berichtet haben, zuletzt über den 10., mit den ausführlichen und interessanten Märchenstudien von Prof. Polívka; der 11. enthält eine stattliche Sammlung von Paul Socháň, Schnittmuster (mit 24 Tafeln) und Hochzeit in Lopašov im Neutraschen Komitat, bei den Slowaken. Seit 1906 veröffentlicht die Gesellschaft eine Monatsschrift, deren erster Jahrgang abgeschlossen vorliegt: Národopisný Věstník Českoslovanský (Böhmischer ethnographischer Anzeiger; Redaktion J. Jakubec, A. Kraus, J. Polívka), Prag 1906, 10 Hefte, 304 S. Es ist durchaus kein Konkurrenzunternehmen gegenüber dem Lid; es verfolgt andere Ziele auf anderen Wegen. Es gibt sich als Fachzeitschrift mit längeren Aufsätzen und Studien, ein oder zwei im Hefte, mit einer geradezu musterhaften Bibliographie, die alles auf Volkskunde im weitesten Sinne des Wortes, in allen Ländern und Zungen, was eben erreichbar war, zusammenstellt (oft mit Inhaltsangaben und kritischen Bemerkungen); daneben einzelne

ausführliche, kritische Besprechungen. Als sehr verdienstlich sei bezeichnet, dass eine genaue deutsche Inhaltsangabe aller Aufsätze und Rezensionen dem Jahrgange beigegeben wurde; der Lud bringt nur kurze französische Sommaires (wie sie die Wisla gab). Aus dem Inhalte dieses ersten Bandes seien hervorgehoben, nach der Programmerklärung von V. Tille, die eingehenden kritischen Bemerkungen zu dem Werke von Rauchberg über den nationalen Besitzstand in Böhmen und über die Bedeutung der Volksbewegung in Böhmen im Jahrzehnt 1890—1900, die vor einseitigen, übereilten Schlüssen warnen. Die ausführlichste Studie (mit Illustrationen) widmete K. Chotek dem slowakischen Cerovo im Hontaer Komitat; es zieht sich fast durch alle Hefte und erschöpft aus dieser beschränkten Stätte alles, was über Leben, Bauten, Bräuche, Aberglauben, Feste, Spiele, Lieder und Melodien, über die sozialen und sanitären Verhältnisse, Lage und Geschichte des Dorfes sich erkunden liess; nur von der Sprache ist abgesehen. Prof. Polívka stellt die Erfahrungen zusammen, die man in Österreich durch die sog. Balkankommission der Wiener Akademie und in Russland durch Private mit dem Phonographen im Dienste der Volkskunde gemacht hat; unsere Erwartungen bezüglich dialektologischer Ergebnisse sind nicht recht erfüllt; dagegen bewährte er sich vorzüglich, was Melodien anbelangt, so dass man von der Willkür der Aufzeichner, die die Melodien nach ihrem Besserwissen zurechtstutzen, unabhängig wird. Mit Absicht bevorzugt der 'Anzeiger' allgemeine Themen, beschränkt sich nicht ausschliesslich auf Böhmisches, wahrt sich einen weiteren Blick und Zusammenhang; so schildert der Russe Jacimirskij den Ursprung der Künste, vorläufig der tonischen, nach alten und neuen Theorien, von Bucher, Aničkov u. a. So pflegt der Anzeiger vor allem auch die Kritik; aus der Reihe eingehender Besprechungen seien nur zwei genannt, eine von F. Vykoukal, die dem bedeutenden Werke von A. John, Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen, trotz aller Einwendungen im einzelnen, volle Gerechtigkeit widerfahren lässt, und die von Prof. Niederle über Peisker. Peisker hat in einer ausserordentlich anregenden Schrift 'Die älteren Beziehungen der Slawen zu Turkotataren und Germanen' (Abdruck aus der Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 3, 1905) seine von den gangbaren völlig abweichenden Ansichten formuliert und begründet; ihm sind die Slawen immer nur, wie schon ihr Name lehrt, Sklaven der Germanen oder Turkotataren gewesen, verurteilt zu dem erniedrigenden Ackerbau, während die fremden Herren Jäger und Hirten verblieben, den Slawen eigene Viehzucht unmöglich machend; ihm wirken diese Verhältnisse noch in den Stammsagen (vom Bauern Przemysl in Böhmen) und in den Einsetzungszerimonien des Herzogs an dem Kärnthener Feldstein nach, die auf einstige erfolgreiche Revolution slawischer Bauern gegen fremde Suppanen-Hirten hinweisen, sowie noch in den sozialen Verhältnissen der Meissener wie der steierischen Suppane des 12. und 13. Jahrhunderts; auch grosses philologisches Rüstzeug, namentlich die uralten Lehnwörter im Slawischen, aus dem Westgermanischen, nicht Gotischen, wird hierzu aufgeboten. Niederles Kritik schränkt diese Ausführungen erheblich ein. In den Rezensionen ist gerade die deutsche Literatur stark berücksichtigt. Das Januarheft des neuen Jahrganges hält sich an dasselbe Schema. Niederle berichtigt auf Grund neuen, zuverlässigen Materials seine slowakische Sprachgrenzen (die der Sborník 9 gebracht hatte); es folgt eine eingehende Studie über den Rhythmus der böhmischen Volkslieder, der, gegen die Behauptungen anderer, als vom Wortakzent unabhängig erwiesen wird; nach allerlei Rezensionen folgt eine erstaunlich reiche Bibliographie von Märchen, Schwänken, Legenden usw. Aus der neuen Prager Zeitschrift (in deutscher Sprache) 'Čechische Revue' (1907) sei

ein trefflich orientierender Aufsatz von Niederle 'Das letzte Dezennium der böhmischen Archäologie' genannt, der den entgegengesetzten Standpunkt, den Píč gegenüber den Forschungen von Buchtela und Niederle vertritt, scharf beleuchtet; sowohl Niederle wie Píč sehen in dem Burgwall bei Stradonice an der Beraun mit seinen reichen Fundschätzen das Marobudum des Markomannen Marbod (der darüber handelnde Teil in dem grossen Werke von Píč über Böhmens Altertümer erschien 1905 in französischer Übersetzung: Le Hradischt de Stradonitz en Bohême par J. Píč, ouvrage traduit du tschèque par Le Dechelette, Leipzig 1906). — L. Niederles Slawische Altertümer (Slovanské Starožitnosti) haben einen bedeutenden Schritt vorwärts getan: der erste Band 'Ursprung und Anfänge der Slawen' ist abgeschlossen (XV und 528 S.), und vom 2. Teil 'Ursprung und Anfänge der Südslawen' (d. i. die Geschichte ihrer Einwanderung auf dem Balkan) ist 1906 das erste Heft (280 S.) erschienen; Kap. 1 behandelt Land und Leute des vorslawischen Balkan; Kap. 2 die bisherige Darstellungen des Slawentums auf dem Balkan (autochthonische und Einwanderungstheorie); Kap. 3 erweist das Vordringen einzelner Slawen an die Donau und Sau schon in früher Zeit, was teilweise angefochten werden kann; Kap. 4 behandelt die Einfälle und Niederlassungen im 5. bis 7. Jahrhundert, Kap. 5 die Heimat und Herkunft der Serbochorwaten. Die stupende Gelehrsamkeit, das kritisch nüchterne Verfahren, die Vorurteilslosigkeit des Verfassers kann nicht genug gerühmt werden; nun endlich wird Šafaříks Darstellung, auf die wegen Mangels eines zusammenhängenden Werkes immer zurückgegriffen werden musste, völlig überholt; dass dem Archäologen vom Fach die archäologischen Ausführungen bestens gelingen, ist selbstverständlich; seine kühle Zurückhaltung gegen alle archäologischen Romane und sein begründetes Misstrauen gegen alle voreilige Konstruktionen, mit denen man uns regaliert, sei besonders betont; für den Balkan steht das archäologische Kapitel noch aus.

Da wir schon bei alter Geschichte sind, sei gegen unseren Grundsatz das deutsche Werk des böhmischen Historikers Jos. Pekař, Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians (Prag 1906. 443 S.), hier erwähnt. Auf Grund des Chronisten Christian, der kein Pseudochristian des 14. Jahrhunderts ist, sondern im 10. Jahrhundert, also lange vor Cosmas schrieb, hatte ich den Bericht über die Libussa des Cosmas, den Bruderstreit usw. als eine Erfindung des Cosmas, nicht als echte böhmische Volkssage, hingestellt; Pekař hatte zuerst Echtheit und Alter des Christian in einer Reihe böhmischer Publikationen erwiesen. Er fand Gegner, die ihn namentlich deutsch bekämpften, Bretholz, Bachmann u. a.; um nun selbst vor dem deutschen historischen Publikum zu Worte zu kommen, hat er die äusserst umfassende, sorgfältige kritische Untersuchung (mit mehreren alten Texten) veröffentlicht, gegen die die ganz unbegründeten Einwände seiner Gegner wohl nicht länger aufkommen werden. Die Echtheit Christians erweist die Unechtheit der Libussasagen, zu deren Retter sich Schreuer vergebens aufgeworfen hat. Ich behauptete, dass Libussa ein Mannsname war, und fand jetzt wirklich einen böhmischen Kleriker dieses Namens im 14. Jahrhundert. — Aus dem ersten Heft der böhmischen historischen Zeitschrift (13, 1. Prag 1907), die die Professoren Goll und Pekař herausgeben, sei die Abhandlung von Zd. Nejedlý, dem trefflichen Kenner der tonischen Künste, über 'Die Reform des Kirchenliedes durch Hus' hervorgehoben; in seiner Geschichte des böhmischen Kirchenliedes bis Hus (I) hatte er die Resultate ausführlich bewiesen, die er hier kurz zusammenfasst, um daran die Fortsetzung zu knüpfen. Ihm verdanken wir die völlige Aufklärung eines Feldes, auf dem ganz unbegründete Tradition den Sachverhalt völlig entstellte: es gab kein Kirchenlied vor Hus, eine nationale

Hymne bloss seit dem 12. Jahrhundert, zu der im 13. und 14. Jahrhundert je ein Lied hinzukam, ausserdem im 14. Jahrhundert von den Passionsspielen noch eins, und in Deutschland war es nicht anders; die Prager Deutschen z. B. hatten kein deutsches Kirchenlied; die überlieferten religiösen Lieder waren nicht für Volk und Kirche, sondern für die Erbauung des einzelnen bestimmt. Eine Änderung brachten die Hussiten und böhmische Brüder, deren Einfluss sich auch das deutsche protestantische Kirchenlied nicht entzogen hat; doch darüber handelt Nejedlý erst in der Fortsetzung. Fr. Mareš schildert das Auftauchen der Wiedertäufer in Böhmen und Mähren, wie sie aus Böhmen vertrieben in Mähren sich festsetzten und erst vor der Reaktion nach der Schlacht am weissen Berge nach Ungarn und der Slowakei auswichen, wo sie die reiche, eigenartige 'Habaner Majolika' geschaffen haben, mit der sie die Länder der Wenzelskrone und Ungarns überschwemmten; doch erfahren diese Ausführungen eine Korrektur durch den Aufsatz von P. Socháň im böhmischen Ethnographischen Anzeiger 1, 135—143, der nachweist, dass die Habaner (d. i. Hafner! deutsche Wiedertäufer die Kunst der Majolika nicht mit sich aus der Schweiz oder den Niederlanden mitgebracht, sondern sie erst in der Slowakei von den böhmischen Exulanten, von den Brüdergemeinden, erlernt und nur weiterverbreitet haben; der treffliche Ton und die Befähigung der Slowaken für Ornamentierungen haben diesen Erzeugnissen den Weg gebahnt. — Einmal auf dem Gebiete der Technik angelangt, nennen wir einschlägige Arbeiten eines gelernten Bierbrauers, Otakar Zachar, dem wir neben zahlreichen Beiträgen in der Zeitschrift für chemisches Gewerbe, neben einer populären Skizze über 'Handwerker und Zünfte' in Kladno in alter Zeit (bei Kladno liegt seine Brauerei, 1906, Studien und Publikationen über böhmische Alchemie und Alchemiker verdanken; dem Abdruck altböhmischer, alchemistischer Traktate ('Der gerechte Weg in der Alchemie', 'Des Raimund Lullus Praktik des Testamentes', Prag 1904) und der Studie (im Anzeiger der böhm. Gesellschaft der Wiss. 1902) über den jüngeren Bavor Rodovský von Hustiran folgt jetzt 'Laurentius Ventura de ratione conficiendi lapidis philosophici 1571' in der böhmischen Übersetzung des Rodovský vom Jahre 1585, nach einer Leidener Handschrift (Kladno 1907, XV, 210 S.). Die Ausgaben von Zachar zeichnen sich dadurch aus, dass in umfassenden Einleitungen der Leser in die auf den ersten Blick so befremdende Gedankenwelt dieser das Lebenselixier und den Stein der Weisen unermüdlich suchenden, darbenden, keuschen, ernsten Männer eingeführt wird, die sich für das Misslingen ihrer Experimente in einer Phantasiewelt ihrer eigenen Erfindung schadlos hielten. Zachar beabsichtigt die ganze einschlägige altböhmische Literatur in ihrem Reichtum (Rudolf II. in Prag!) uns nach und nach vorzuführen, d. i. ein aufgegebenes Geschichtsfeld neu zu eröffnen.

Der 'Český Lid' unter der kundigen, umsichtigen Redaktion von Prof. Č. Zíbrt hat seinen 15. Jahrgang beschlossen und den 16. im trefflichen Gedeihen eröffnet. Nochmals sei der populäre Charakter dieser Zeitschrift betont, die das Interesse der Menge für das heimische Altertum und Volkstum beleben und erhalten soll. Diesem Ziele dient in erster Reihe der reiche bildnerische Schmuck; Illustration ist erfolgreicher, wirkt lebhafter als blosser Text, und in richtiger Erkenntnis davon wendet sich der Lid gerade mit seinen Bildern an die Menge. Bauten und Trachten nach alten Holzschnitten oder modernen Aufnahmen sind in erstaunlicher Fülle über jedes Heft ausgestreut; die Mannigfaltigkeit, Abwechslung des Inhaltes wird durch die Kürze der Texte, die sich daher oft über viele Hefte hinziehen müssen, erzielt. Aus dem Inhalte sei zuerst ein alter Text hervorgehoben; die verloren geglaubte Handschrift des Jos. Gallaš über die Eigenart der

mährischen Wallachen (d. i. Hirten) im Prerauer Lande ist in den reichen Sammlungen des Lemberger Kanonikus, A. Petruszewicz, gefunden und wird hier abgedruckt. Die 'arkadische Natur' dieses Hirtenvolkes (wir sind ja im sentimentalen 18. Jahrhundert), sein Leben, Lieder, Sprache, Glaube usw. wird von einem trefflichen Kenner, allerdings in idyllischem Schimmer, beleuchtet, mit eigenen Zeichnungen der alten Trachten. Hierzu passen Beiträge aus der Korrespondenz der trefflichen Erzählerin aus dem Leben und den Überlieferungen des böhmischen Volkes, der Frau Božena Němcová. Alte Texte druckte Zíbrt selbst in Fülle: das Fragment einer böhmischen Überarbeitung des Dedekindschen 'Grobianus' aus dem Buche des Tešak Mošovský von 1601 (in seinem 'Frantrecht' hatte er das 'Grobiansrecht' nach einem Druck vom Ende des 17. Jahrhunderts veröffentlicht); die ergötzlichen Etymologien böhmischer Worte des Benešovský von 1587; das Interessanteste ist der vollständige Abdruck einer ausführlichen handschriftlichen Reimerei aus dem Ende des 17. Jahrhunderts. Nach dem Satze „Je länger, desto schlimmer wird es" bespricht der Anonymus satirisch strafend alle Verhältnisse, namentlich bei den Handwerkern; er lässt deren Vertreter ihre Klagen über die schlechten Zeiten und grossen Lasten anstimmen, worauf ein 'Einfältiger' in begründete Vorwürfe über die Handwerker selbst, über ihre Unredlichkeit, Faulheit usw. ausbricht, um von einem 'Wortkargen' zurückgewiesen zu werden. So entrollt sich ein recht buntes Bild des Treibens in den Zünften und auf den Märkten; aus der Zeit des tiefen Verfalles der böhmischen Literatur ist dies eines der lebhaftesten und interessantesten ihrer Erzeugnisse. Neben diesen grösseren Aufsätzen eine Fülle kleinerer Beiträge aus dem Volksmunde, Lieder (mit Melodien) und Tänze, Sagen und Märchen; die vollständige Nomenklatur z. B. der böhmischen Mühle, der Vogelwelt (mit den einschlägigen Sagen und Scherzen, Deutungen der Rufe), botanische; Beiträge zur Volksornamentik in Web- und anderen Mustern; die Volksküche (als Gegenstück dazu Zeichnungen der alten Küche nach den Titelblättern der Kochbücher des 16. Jahrhunderts); urkundliche Beiträge, Korrespondenzen aus alter Zeit (17. Jahrhundert) und eine Fülle kleiner Mitteilungen, wie bibliographischer Berichte. Unter den Illustrationen sei besonders hervorgehoben der „Block volkstümlicher Lieder und Sprüche", mit Zeichnungen von Aleš, die, wie nicht leicht andere, echtböhmischen Volksgeist, Originalität atmen. Dem Andenken von Fr. Bartoš sind tief empfundene Zeilen gewidmet.

Aber der Lid, der sich durch alle Anfechtungen seiner Neider und gegen die Gleichgültigkeit weiter Kreise unverdrossen seinen Weg bahnt, ist nur eine der Publikationen seines unermüdlichen Redakteurs. Auch die böhmische Musealzeitschrift (Časopis Musea usw.) wird von ihm allein herausgegeben; es wurde 1906 ihr 80. Band abgeschlossen, der 81. 1907 begonnen. Aus dem reichen Inhalte von Abhandlungen und Besprechungen sei genannt die Anzeige eines kleinrussischen Lucidarius aus dem 17. Jahrhundert, der einem böhmischen, aber bisher unbekannten Text entstammt. Simak verzeichnet alle Böhmen, die auf deutschen Universitäten vom 14. bis 18. Jahrhundert studierten. Zíbrt und Flajšhans geben allerlei Bohemica, der letztere mittelalterliches, zumal aus dem reichen Nachlass von Hus heraus; auf theologische Streitschriften und Streiter des 15. Jahrhunderts beziehen sich Beiträge von Svoboda, Skalský u. a.; Havlík untersucht die Frage von Zeit und Verfasser der „Grazer Handschrift" aus der Mitte des 14. Jahrhunderts mit vorwiegend religiösen Dichtungen. Prášek beschreibt Brandeis a. d. Elbe, ein Lieblingsschloss Rudolphs II. Wichtige Beiträge zur Kulturgeschichte des Landes, z. B. über die auch germanisatorische Tätigkeit des Bischofs Hay; zur Verfassungsgeschichte, vom Steuerwesen unter den Jagellonen

angefangen bis zu staatsrechtlichen Fragen von 1898; zur konfessionellen Geschichte des Landes von den Hussiten bis zur Propaganda des Rungeschen Deutschkatholizismus, seien nur im Vorübergehen erwähnt. Aus dem ersten Hefte des neuen Jahrganges (1907) mache ich aufmerksam auf die Abhandlung von Dr. Kapras über die Landbücher von Oppeln-Ratibor. Auffällig ist, dass Oberschlesien (Oppeln-Ratibor) mit seiner ausschliesslich polnischen Bevölkerung, in der erst nach dem 13. Jahrhundert ein geringer deutscher Einschlag auftrat (ganz anders als in Mittel- und Niederschlesien), seit dem Ende des 15. Jahrhunderts böhmisches Recht und Amts- (Gerichts-)sprache so vollkommen aufnahm, dass die Landesordnung von 1562 jegliche andere Sprache vor Gericht verpönte; deutsche oder lateinische Urkunden durften an Gerichtsstelle nur mit beglaubigter böhmischer Übersetzung eingereicht werden; einzelne schlesische (oppelnsche) Fürsten konnten gar nicht deutsch, sondern sprachen z. B. in Neisse 1497 nur böhmisch untereinander. Über diese Rezeption des Böhmischen, ihre Gründe und Dauer (von 1740 stammt das letzte böhmische Rubrum), gibt die Abhandlung treffliche Auskunft. J. Volf handelt über den Anteil der böhmischen Herrscher an den deutschen Reichsheerfahrten (bis zum Interregnum im 13. Jahrhundert): wie weit ging diese Verpflichtung, wie wurde sie faktisch geübt? Zíbrt gibt die vollständige Inhaltsübersicht der Bohemica des Jan Jeník, d. i. der grossen Sammlung von Abschriften und Kuriosa jeglicher Art, die sich der Genannte zu Anfang des 19. Jahrhunderts angelegt hatte und die manches Unikum vor dem Untergang bewahrt hat; das in den Besitz des böhmischen Nationalmuseums gelangte Exemplar ist die Grundlage anderer Abschriften und Redaktionen dieser Bohemica und daher besonders wichtig. Anderes (die Korrespondenz des 'Sehers' Drabík von 1627 bis 1671 usw.) übergehen wir, ebenso den reichhaltigen kritischen Anzeiger. — Auch bezüglich der Fortsetzung der 'Böhmischen historischen Bibliographie', eines geradezu monumentalen Werkes von Č. Zíbrt, dessen wir schon öfters gedachten, begnügen wir uns mit der blossen Hervorhebung des Faktums des Neuerscheinens zweier weiterer Hefte.

Berlin. A. Brückner.

2. Südslawisch und Russisch.

Von der unter der Redaktion des Prof. K. Štrekelj von dem Verein 'Slovenska Matica' in Laibach herausgegebene Sammlung slowenischer Volkslieder wurden seit unserem letzten Berichte (oben 16, 209) zwei neue Hefte herausgegeben, das zweite und dritte des dritten Bandes (S. 213–648). Sie enthalten 1. Reigen- und Tanzlieder (S. 213–231) mit einer Beschreibung der einzelnen Reigen und Tänze; 2. Hochzeitslieder (232–332), zusammengestellt nach dem Fortgange der Gebräuche, zugleich mit einer Beschreibung derselben; 3. Trinklieder (333–525): a) Lieder zum Lobe der Rebe und des Weines (334–365), b) Lieder in lustiger Gesellschaft, zum Lob und Dank dem Gastgeber (366–376), c) Trinksprüche (377–432), d) Trinklieder religiösen Charakters (433–476), e) Der Trinker als Prahler, lustiger Bruder, armer Teufel (477—500), f) verschiedene Trinklieder (500–525); 4. Totenlieder (526–646): a) Lieder, die bei der Leichenwache gesungen werden, b) Totenklagen (610–612), die sich nur bei den Weisskrainern erhalten haben, c) versifizierte Nekrologe, die grösstenteils von Küstern oder Mesnern verfasst wurden zu Ehren verunglückter Jünglinge oder Mädchen, u. a.; hie und da wurde so ein Lied sehr beliebt und in den mannig-

faltigsten Variationen aufgezeichnet, so Nr. 6353—6367 und 6368—6400. Im Anhang dazu wurden noch einige solche Lieder, ohne Zweifel Kunstpoesie, mitgeteilt aus verschiedenen älteren Sammlungen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Vielfach sind in den Anmerkungen auch Melodien abgedruckt. Die beiden Hefte zeichnen sich durch dieselbe Sorgfalt aus, die wir schon in unseren früheren Berichten rühmend hervorhoben. Das österreichische Ministerium für Kultus und Unterricht hat in der neuen Zeit eine Gesamtpublikation des Liederschatzes aller österreichischen Völker in Aussicht genommen und zu diesem Zwecke besondere Kommissionen bei den einzelnen österreichischen Völkern gebildet. Diese Kommissionen sind mit öffentlichen Aufrufen hervorgetreten, die slowenische, in der wohl Prof. Štrekelj die leitende Rolle haben wird, mit einer recht eingehenden „Anleitung und Fragebogen zum Sammeln und Verzeichnen der Lieder, Musik, Tänze des Volkes, wie auch der Gebräuche, die sich darauf beziehen" (Laibach 1906. 36 S., mit einem Fragebogen). Trotz des grossen Materials, welches in Štrekeljs Publikation vorliegt, ist die slowenische Sektion der Meinung, dass bisher kaum die Hälfte des slowenischen Liederschatzes aufgezeichnet ist, von den Melodien kaum der achte Teil. In der Anleitung (S. 3—28) wird mit Recht darauf hingewiesen, das Text und Melodie der Lieder mit der grösstmöglichen Genauigkeit aufgezeichnet und jede Änderung absolut vermieden werden muss. Besonders sollen die Sammler beim Niederschreiben der Texte alle phonetischen Eigentümlichkeiten auf das genaueste wiederzugeben suchen, und zur Wiedergabe der mannigfachen Laute und Lautnuancen wird eine grosse Reihe verschiedener Schriftzeichen vorgeschlagen; sogar die Satzphonetik soll peinlichst aufgezeichnet werden. Ich fürchte, dass hier etwas zuviel gefordert wird, und dass kaum jemand diesen Anforderungen wird genügen können, der nicht eine besondere linguistische Vorbildung genossen hat. Für die Bestimmung des Ursprungs eines Liedes, wie auch der Wege seiner Verbreitung hat gewiss die Beibehaltung der dialektischen Eigentümlichkeiten eine entscheidende Bedeutung, aber in der Aufzeichnung aller phonetischen Feinheiten wird wohl etwas eingehalten werden müssen. Es soll ja nicht Material für phonetische Studien gesammelt werden. Bis in das kleinste Detail gehen die Fragen (S. 21—33); sie betreffen 1. die Beliebtheit und Art der Verbreitung der Lieder, Musik, Tänze, ihre Träger, Pfleger und Verbreiter. (Wird etwa Zauber angewendet zur Erlangung oder Verrichtung des Gesanges, der Musik, des Tanzes?) 2. den Gesang (Singen Männer und Frauen dieselben Lieder oder verschiedene? Singen mehr verheiratete oder ledige Personen und welchen Geschlechtes? Gibt es Lieder, die bloss Kinder singen, verschiedene für Knaben, für Mädchen, für Burschen, verheiratete Männer? Singt das Volk Lieder in einem anderen Dialekt, als es spricht? Singt es fremdsprachliche Lieder oder makkaronische Lieder u. a. m.). 3. Musik, Musikinstrumente. 4. Tanz, dessen Verhältnis zu Gesang und Musik, Namen und Beschreibung der einzelnen Tänze u. ä.

Einen sehr wertvollen Beitrag zur slowenischen Volkskunde lieferte der Pfarrer Ivan Šašelj mit seinem Buche 'Perlenschnüre aus dem weisskrainerischen Volksschatze' (Rudolfswert. 7, 333 S.). Es enthält Sprichwörter und Redensarten (S. 3—16), eine ziemlich stattliche Sammlung von Liedern mannigfachen Inhalts (S. 21—179), Aberglauben, Prognostica, Wetterregeln, Gebräuche (183—209), Mythologisches (213—220), Erzählungen und Märchen (223—237) und schliesslich ein Wörterbuch. In der Liedersammlung wird vielfach auf Varianten in Štreheljs grosser Sammlung hingewiesen, doch wäre es gewiss von Vorteil gewesen, wenn der Herausgeber noch andere Sammlungen herangezogen hätte, besonders die von

der Matica Hrvatska herausgegebenen 'kroatischen Volkslieder' (Bd. 1. 1896): dort finden wir gerade z. B. Varianten zum Liede von Sct. Peter und seiner Mutter Nr. 21—22, S. 506ff., die Schwester des hl. Laurenz Nr. 9 S. 21; 'Der reiche Gavan' Nr. 71 S. 64, 517ff.; das S. 88 abgedruckte Liedchen Nr. 30 gehört wohl in den Kreis des bei Kroaten und Serben stark verbreiteten Liedes: 'Die Heiligen verteilen die Gaben', vgl. dort Nr. 5 S. 9. 147ff. Diese Lieder erzählenden Inhaltes sind gewiss vielfach serbokroatischen Ursprunges, wie wir aus dem zehnsilbigen Verse und einigen sprachlichen Eigentümlichkeiten schliessen dürfen. In der Abteilung 'Mythologisches' finden wir eine Sage vom wilden Mann (S. 213), der gefangen wurde dadurch, dass aus der Quelle, aus welcher er trank, das Wasser abgeleitet und Wein hineingegossen wurde; dann von böswilligen Geistern (Windgeistern?) namens Vidóvin, Vidóvina (S. 215f.), Vilen (S. 216f). Erzählungen Nr. 2 Stiefmutter und Stieftochter, zu Köhler 1, 371 Nr. 2; Nr 4 S. 224 Kraljević Marko führte Krieg mit Christus; Nr. 7 S. 226 Vom reuigen Räuber; Nr. 8 S. 230f zu Krauss, Südslaw. M. 1, Nr. 97. Köhler 2, 610; Nr 9 S. 234 Das Märchen vom goldenen Vogel, verbunden mit dem Märchen von der Schwanenjungfrau. Als der Held der entschwundenen Pfauenprinzessin naht, versenkt ihn die Königin, die ihn zu ihrem Schwiegersohn haben will, in tiefen Schlaf, und so muss der Prinz weiter suchen, wie bei Grimm, KHM. 93. Er findet endlich in einer Burg einen gefangenen Drachen, stillt seinen Durst und befreit ihn (wie bei Krauss 1, Nr. 76. 79. 81. 88), bekommt endlich die Schöne mit Hilfe des Pferdes, das er sich erwählt hatte, als er drei Tage Stute und Füllen der Hexe mit Hilfe der Fische, Füchse und Mäuse gehütet hatte. — Unter den Gebräuchen und Aberglauben finden wir ein Verzeichnis der glücklichen und unglücklichen Tage (S. 204), Totengebräuche (205), die bei den Serbokroaten und Bulgaren noch häufige Haargodschaft (209) u. a. — Im Zbornik der Agramer Akademie 10, 324 ist ein beim Bestellen des Weingartens gesungenes Lied aus der südlichen Steiermark abgedruckt.

Dieser die Erforschung des serbischen und kroatischen Volkslebens pflegende Agramer 'Zbornik' bringt ferner zwei Aufsätze von Frau Jelica Belović; in dem ersten „Über die Entwicklung unserer volkstümlichen Ornamentik in der Textilkunst“ (10, 161—180) versucht die Verf. nach einer kurzen polemischen Bemerkung gegen Fr. S. Krauss die aus der mythologischen Zeit stammenden Motive der Ornamentik nachzuweisen und zeigt, wie gewisse Ornamente bestimmte Anwendung im Aberglauben haben, vor bösen Geistern schützen sollen u. ä. Trotzdem sie von Ornamenten spricht, die ihre Wiege in Ägypten haben, dann nach Byzanz und zu den Slawen übertragen wurden, will sie doch den Anfang der serbokroatischen Ornamente in den Resten „der einst grossen slawischen Kultur“ erblicken, und deren weitere Entwicklung in der Berührung der Slawen mit verschiedenen Völkern. Weiter analysiert sie die Einflüsse des byzantinischen Christentums und der türkischen Zeit und streift nebenher den italienischen Einfluss in Dalmatien, ohne die Frage aufzuwerfen, ob er weiter nach Osten reichte. In dem zweiten Aufsatz „Die Stickkunst bei den Kroaten und Serben“ (11, 1—51) beschreibt die Verf. eingehend die Technik derselben und unterscheidet 1. die Stickerei, in der die Fäden gezählt werden ('vez brojem', die Stickerei durch Zahlen) und 2. die Stickerei, bei der das Ornament vorher aufgezeichnet wird ('vez po pismu'), sowie einige Abarten, die Kreuzstichstickerei u. a., und die mannigfaltigsten Muster. Bei einzelnen versucht sie nachzuweisen, dass sie slawisch, nicht von den Türken übernommen sind, so bei dem sog. türkischen Dreiecksstich (S. 7), den Spitzenarbeiten (S. 18) und Perlenstickereien (S. [illegible]). Einzelne Ornamente und Farben haben symbolische Bedeutung im Volks-

brauch und Aberglauben (S. 28. 39f). — Abgeschlossen ist nun die ausführliche Abhandlung über das Volksleben und Gebräuche in der Landschaft Poljica in Dalmatien von Frano Ivanišević (10, 180—307; vgl. oben Bd. 16, 211). Es werden da besonders die poetischen Traditionen des Volkes mitgeteilt, neben einigen Liedern besonders Märchen, Erzählungen, Schwänke u. a., dazu kurze Bemerkungen über das Benehmen der Zuhörerschaft. S. 118ff. zu Grimm Nr. 107: Der arme Bruder heilt Blinde mit den Lorbeerblättern, besonders eine blinde Königstochter. S. 191f. Die einleitenden Motive des Meisterdiebes. Schuh geworfen u. a. S. 192f. Das dumme Weib, ähnlich wie bei Zingerle, KHM. 1, 75; der Mann geht in die Welt, noch dümmere Leute suchen. S. 193 Des Räubers Beichte, zu den Sagen vom reuigen Räuber; der verkohlte Weidenstock grünt, als der Räuber ein Weib getötet hatte, welches gerade den hundertsten jungen Bräutigam umbringen wollte, ähnlich wie z. B. in den Serbischen Märchen von Kosta Ristić und L. Lončarski S. 8 Nr. 2. — S. 194 'Sie gingen das Unglück suchen', d. i. Polyphem. — S. 194f. 'Drei Diebe' tauschen und hintergehen sich gegenseitig; vgl. Köhler 2, 593 und Roman. Meistererzähler 2, 61f. — S. 195f. Der Teufel versucht umsonst unter musterhaften Eheleuten Hass zu säen, ein Weib erreichts in einem Tage, vgl. Schumann, Nachtbüchlein S. 326. 415. Jak. Ulrich, Die 100 alten Erzählungen S. XXXIII Nr. 42. — S. 197 Drei Prinzessinnen in einem verwünschten Schlosse, befreit von drei Brüdern, da wenigstens der jüngste es dort 3 Jahre 3 Monate aushält, weiter ähnlich wie bei Grimm Nr. 93. — S. 199 Dienstvertrag: Wer zornig wird, Herr oder Knecht, dem wird die Haut vom Rücken abgezogen. — S. 200 'Zigeuner und Türke', d. i. Unibos. — S. 202 'Lügenmärchen'. Drei Brüder finden Feuer bei einem Bären, gefangen, freigelassen, wenn sie eine Lüge erzählen können; ähnlich wie bei Valjavec Nr. 59, Strohal 2, 100. — S. 204f. Zu den Zahlenliedern oben 11, 400. — S. 206 Die Brombeere vom trunkenen Noah gesegnet. Seit wann die Steine nicht mehr wachsen. Warum darf der Rabe in den trockenen drei Sommermonaten kein Wasser trinken? Ähnlich wie der Geier im Sbornik mater. kavkaz 18, Abt. 3, S. 238 u. a. — S. 206 Geschnitten! Geschoren! — S. 207 Fuchs und Wolf, zu Grimm Nr. 74. — S. 207 Fuchs und Rabe, ähnlich Fuchs und Storch. — Schwänke S. 208 z. B. wie Pauli, Schimpf und Ernst. Nr. 324 Spott über Nachbarn. S. 213 z. B. S. 218 Leute von Brazzo kauften in Venedig Verstand, d. i. eine Maus in einem Gefässe; zu Hause öffneten sie es am Ufer, die Maus sprang ins Meer einer Insel zu; nun wollten sie diese mit Stricken packen und zu Brazzo heranziehen; vgl. oben 1, 344. Archiv f. slav. Phil. 8, 274. Strohal, Hrvat. nar. pripov. 3, 280. — Rätsel S. 219f. — Glaube. Über die Entstehung der Welt S. 222f. Am Anfang, als Gott die Welt erschuf, waren in der Sonne zehn Strahlen, neun trank der Drache aus, den zehnten rettete die Schwalbe mit ihren Flügeln; daher ist es eine Sünde die Schwalbe zu töten. Sonnenfinsternis (Antichrist), Gewitter. Einst waren 'Giganten' auf der Welt. Sonne, Mond, die Sterne haben grosse Kraft. Prognostika. Schlangensagen. Der Diener versteht die Sprache aller Pflanzen und Tiere, als er bloss den Saft des Schlangenbratens gekostet hat (S. 225). Vierblätteriger Klee (226). Die Zigeuner zu ewiger Wanderschaft verdammt, weil sie die Nägel für Jesu geschmiedet haben (227). Zauber und Zauberinnen, die jedes verheimlichte, gestohlene Gut entdecken können u. a. Schlangenbändiger (228). Zaubermittel gegen Meeresstürme, Gewitter und Hagelschlag, welche der böse Geist hervorruft (229). Hexen und ihre Zusammenkünfte (231). Wie und wann eine Hexe zu erkennen ist (232). Vilenak, ein Jüngling der mit den Vilen (Feen) Umgang hat (239). Von Priestern, der Macht ihrer Gebete u. a. (240). Der Teufel aus Besessenen

vertrieben (242). Werwolf (246f.). Vom Fall der Engel. Teufel, böse Geister auf Erden und in der Luft (254). Vila = Fee (254). Morina = Alb (262). Macić (265), ähnlich dem Ćikavac im Glasnik zem. mus. Bos.-Herceg. 12, 348, dem kleinrussischen hodovanec oder chovanec (Etnograf. Zbirnyk 15, 96f. Nr. 171—174. 184. Bd. 16, 375) und dem böhmischen hospodáříček, ein Hauskobold aus einem Ei von einer ganz schwarzen Henne unter dem linken Arm ausgebrütet. Jrudica (267), ein böser, weiblicher Geist, der in der Luft und in den Wolken herumschweift. Kuga (268), die Pest. Andere böse, riesenhafte Wesen sind der Drache, der einäugige, wilde Mann, Ovasar (268) ein anderes Scheusal, Smetnjak, Manimorgo (269), Wesen, die sich in die Gestalt eines Esels, Maulesels oder eines anderen Tieres verwandeln und die Menschen zum besten haben; Gespenster (271). das jüngste Gericht (278). Die Seelen der Verschiedenen vor Gottes Gericht. Erscheinungen von Seelen aus der Hölle oder dem Fegefeuer (279). — Wetterprophezeiungen (281). Wahrsagungen (284), nach Träumen (287). Zauber. Beschwörungen (287). Der böse Blick, Beschreien und Mittel dagegen; Mittel bei schwerer Geburt, Epilepsie (290) und andere Krankheiten, verschiedene Beschwörungsformeln. Aberglauben bei der Hochzeit, wenn die Frau keinen Knaben gebären will (294), wie die Hexen zu erkennen sind (294). Von den Heiligen und ihrer Macht, wie auch Heiligenlegenden (295). Jesus verwandelt den habsüchtigen Gastwirt auf ein Jahr in einen Esel (vgl. Krauss 2, Nr. 65); die Flöhe erschaffen wegen des faulen Weibes (295). Amulette (296). Vorstellungen des Volkes von der Welt, Sonne, Mond, den Sternen, Donner, Regen (297). Einteilung des Jahres (300). Geographische und historische Kenntnisse des Volkes (301). Ansichten des Volkes über Familie, Heimat, soziale und politische Verhältnisse (303). Sprichwörter (307). — Weiter wird das Leben der Bevölkerung der Gemeinde Smiljan und Umgebung in der Lika, Kroatien beschrieben (10, 308 bis 322) Haus und Hof, Tracht u. a., dann in zwei Dörfern des Bz. Ogulin, Sušnevo selo und Čakovac (11, 80—107): Leben in der Familie, Erziehung der Kinder, Geschlechtsleben der heranwachsenden Kinder (94). Leben und Beziehungen der reiferen männlichen und weiblichen Jugend, sehr eingehende Schilderungen. — Es folgt eine Beschreibung der Hochzeitsbräuche in Retkovci, einem Dorfe Slavoniens (11, 108—128), am Schluss einige Zaubermittel, um frühes oder zu öftes Gebären abzuwehren, dann die Beschreibung von Weihnachtsgebräuchen in Bosnien (11, 142) und auf der Insel Cherso (11, 149—155), endlich Brauch im gewöhnlichen Leben, besonders Rechtsgebräuche in Montenegro im Bz. Rijeka (11, 52—79), hierbei auch Aberglauben, Mittel gegen Beschwörungen, Bauopfer (56). „Der Wolf in der Volkstradition in Bukovica, Dalmatien“ (11, 129—137): abergläubische Gebräuche, um den Wolf abzuhalten; Fabeln, wie der Wolf vom Dachs überlistet wird, Wolf und Fuchs bei dem kranken Löwen; in Sprichwörtern. „Bienen in der Volksüberlieferung“ (11, 145—148). Abderitengeschichten von Bewohnern des Dorfes Borovica in Bosnien (11, 138—141). Nr. 1 Die Stute, ein verwünschter Efendi, wie der verwunschene Esel bei Köhler 1, 507f. Nr. 2 Der Block, zu kurz abgehackt, wird ausgezogen, dass er länger wird. Nr. 4 Nebel für Baumwolle gehalten, wie Sbornik za. nav. muotvor. 14, Abt. 3, S. 116, und sonst ein Flachsfeld für das blaue Meer (Köhler 1, 112). — Die Kynokephalen (11, 157f.) sind einäugig und haben Ziegenfüsse, weiter ähnlich Grimm Nr. 15. Endlich finden wir kleinere Berichte über einige Gebräuche, Segnen des Feuers u. a. und über Mädchenraub in Val di Canali (Konavle) in Dalmatien (10, 323; 11, 158ff.).

Ausser diesem volkskundlichen Organe finden wir vereinzelt Beiträge in anderen Zeitschriften, so im 'Glasnik' des Landesmuseums in Bosnien und Herze-

gowina Bd. 18 (1906) eine Sammlung bosnischer und herzegowinischer Volkslieder und Melodien von L. Kuba (S. 183—208. 355—366. 499—508), bloss einen kleinen Teil einer über 1000 Nummern zählenden Sammlung. Vorausgeschickt ist eine Einleitung besonders über ihre musikalischen Eigentümlichkeiten, beigelegt sind zwei Druckbogen mit 120 Melodien. Derselbe Glasnik bringt im Bd. 17 eine ausführliche Beschreibung der in der oberen Herzegowina gebräuchlichen Volksspiele und Tänze von Toma A. Bratić und St. Delić (S. 53—172). St. Delić gibt weiter noch eine ausführliche, noch nicht abgeschlossene Beschreibung der Hochzeit im Bezirke Gacko (S. 509—540). Von der regelmässigen Hochzeit und ihren Gebräuchen wird der Mädchenraub unterschieden; wieder etwas anderes ist „das Stehlen des Mädchens", wenn nämlich das Mädchen mit der Entführung einverstanden ist, und das 'scheinbare Stehlen der Braut', wie es besonders bei armen Leuten geschieht, um die grossen Kosten einer ordentlichen Hochzeit zu vermeiden; endlich gibt es noch Fälle, wo das Mädchen selbst in das Haus des Bräutigams kommt. Diese Braut hat dann auch ihren besonderen Namen: samodošlica, d. h. die Selbstgekommene. Alle diese Fälle kommen bei Orthodoxen wie bei Mohammedanern vor. Sie sind durch eine Reihe von Erzählungen wirklicher Fälle illustriert. Ein kleiner Aufsatz des Dr. Alex. Mitrović über die Heirat im nördlichen Dalmatien (aus dem Belgrader 'Archiv' abgedruckt) hat mehr die sozialen Verhältnisse im Auge, die ein zeitgemässes, eheliches Bündniss unmöglich machen; vgl. Letopis mat. srpske Bd. 240, S. 107f. Toma A. Bratić beschrieb ausserdem im Glasnik 18, 229—243 die Volkstracht in der Herzegowina, und noch die Weberei in diesem Lande (391—399). Endlich lesen wir daselbst 18, 114f. eine eigene bosnische Version der bekannten Sage von Dido, nur dass sich hier der bosnische Held ausbedingt, dass all das Land ihm gehöre, welches er in einem Tage umreiten könne, und dass sein Pferd vor dem Ziel erschöpft niedersinkt. Die Zs. Bosanska Vila brachte neben verschiedenen Volkstraditionen, besonders epischen Liedern, eine Abhandlung über die Behaubung und Bedeckung des Kopfes der Braut im Volksbrauch und Zeremoniell von Svetozar Grubač (Nr. 13ff.). Weiter zeigt im Jahrbuche 'Hrvatsko Kolo' 2, 274 bis 280 St. Banović, dass Gundulić die Volkslieder gekannt und in seinem epischen Gedichte 'Osman' auch benutzt hat. Fr. Kuhač druckt daselbst einige kroatische Lieder mit Melodien ab (S. 375—384); die 'mythologischen' Erklärungen desselben von dem 'verdienten' Mythologen Dr. Gržetić hätte die Redaktion besser unterdrückt.

Von den in Serbien erschienenen Arbeiten sind in erster Reihe die von Andra Gavrilović gesammelten 'Zwanzig serbischen Volksmärchen' (Belgrad 1906. 104 S.) zu erwähnen, denen der Herausgeber sogar einen 'wissenschaftlichen Kommentar' beigegeben hat. Leider ist dieser wenig befriedigend ausgefallen, ohne ausreichende Kenntnis der bisher erschienenen serbischen und südslawischen Märchensammlungen konnte er weder die nötigen Hinweise auf andere südslawische Fassungen, noch auf die Varianten der anderen Balkanvölker geben, ebensowenig standen die Arbeiten der westeuropäischen Forscher dem durch seinen Beruf an eine Landstadt Serbiens gefesselten Herausgeber zu Gebote. Das dürfen wir ihm nicht sehr verargen, da auch ein in der serbischen Residenzstadt arbeitender Gelehrter auf diesem Felde mit schier unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Hr. Gavrilović hat nur vereinzelte, ihm zugängliche Arbeiten ausgenutzt, d. h. aus ihnen die Parallelen ausgezogen, selbständig aber nur wenig gearbeitet, und wo dies geschah, mit geringem Erfolge. So kennt er, Nr. 6, eine Version der bekannten Sage von der Geburt Konstantins, des hl. Andreas, weder

die Untersuchungen Wesselofskys, Dragomanovs, noch R. Köhlers. Nr. 7 (Der Hirt heiratet die einzige Königstochter, nachdem die Krone sich dreimal auf seinen Kopf gesetzt), Nr. 11, Variante zu der von Köhler behandelten Legende vom verzückten Mönche (vgl. Zbornik za nar. život južnih Slavena 1, 2ff. 10, 1ff.); Nr. 18, vom zerbrochenen Milchtopf (vgl. Montanus, Schwankbücher ed. Bolte, S. 603 Nr. 53). Lobend ist hervorzuheben, dass der Herausgeber überall genau über die Quellen seiner Märchen berichtet. Nur die kleinere Hälfte hat er selbst gesammelt, die anderen hat er von verschiedenen Seiten bekommen. Leider ist nicht zu verkennen, dass der echte volkstümliche Ton mehr oder weniger verwischt ist. — Zwei Aufsätze des Dr. S. Trojanović haben weniger Interesse für die Volkskunde. In dem einen (Srpski kńiž. Glasnik 17, 104—111) bespricht er die in einem nun serbokroatischen und grösstenteils katholischen Städtchen Janjevo, südlich von Priština, am Amselfeld betriebene Hausindustrie. Aus einem eigenen Metallgemisch (auf 1 kg Kupfer 400 g Zink) werden Ringe, Ohrringe, Heftel, Hängelampe vor Heiligenbildern u. a. Ziergerät verfertigt auf eine recht primitive Weise. Die Bewohner treiben damit regen Handel weit und breit im ganzen Südosten Europas, in neuerer Zeit bis nach Russland. In dem zweiten Aufsatz, der in dem Sbornik zu Ehren des Prof. Lamanskij erschien (St. Petersburg 1906. 16 S.), werden die im Volksgedächtnis und in älteren Schriftdenkmälern erhaltenen Erinnerungen an den Bos primigenius (tur) und an Bos priscus (zubar) zusammengestellt und auch das im alten Ragusa gefeierte Maskenfest (turice) beschrieben, obwohl der Verfasser keineswegs einen Zusammenhang des Namens turice mit dem serbischen Namen des Auerochsen (tur) beweisen will. Auch die Bemerkungen über die Ethnographie der Slawen Makedoniens von Dr. J. Cvijić (Belgrad 1906. 69 S.), die auch in russischer, französischer (Annales de Géographie Bd. 15) und englischer Übersetzung (London, Horace Cox; s. Petermanns Mittlg. 52, Litber. 176) erschienen, haben mit der eigentlichen Volkskunde nichts zu schaffen. Doch wollen wir sie nicht unerwähnt lassen, da sie über die Masse der 'makedonischen' Literatur ausreichend und objektiv Aufschluss geben, wenn auch der gelehrte serbische Geograph sein patriotisches Gefühl in dieser brennenden Frage nicht ganz verleugnen kann. Das sehr ausführliche Buch von I. Ivanić „Makedonien und die Makedonier“ (12, 312 S.), welches neben geographischem, statistischem Material auch ethnographisches bringt, gehört dagegen in die grosse Anzahl tendenziöser Werke, wie es ein serbischer Rezensent (Srpski kńiž. Glasnik 16, 620ff. 699f.) eingehend darlegt (vgl. auch Cvijić S. 56 Anm.). — Zum Schluss sei noch erwähnt, dass kürzlich zwei Dozenten für Ethnographie an der Universität Belgrad ernannt wurden, Dr. Tih. R. Gjorgjević und Dr. Jovan Erdeljanović, von denen der erste wohl mehr die Volkskunde, der andere die Ethnologie pflegen wird. Die Antrittsvorlesung des ersteren 'Über Ethnologie' erschien im Srpski kńiž. Glasnik 17, 520—532, die des zweiten über 'Ethnologie, Ethnographie und verwandte Wisschenschaften' in der Zs. Delo, Oktober 1906 (SA. 13 S.). Nicht unerwähnt soll noch bleiben eine Studie des Tih. Gjorgjević über die Rumänen in Serbien im Srpski kńiž. Glasnik Bd. 16 (SA. 93 S.).

Der wichtigste Beitrag zur bulgarischen Volkskunde im verflossenen Jahre ist der Versuch des Dr. M. Arnandov, eine systematische Übersicht der bulgarischen Märchen, Erzählungen und Legenden zu geben, im Sbornik za narodni umotvorenija Bd. 21. Ein bleibendes Verdienst dieser ziemlich umfassenden Arbeit (110 S.) ist, das in verschiedenen periodischen Publikationen zerstreute Material in eine gewisse Ordnung gebracht zu haben. Wenn A. aber nach einer flüchtigen Übersicht der bisherigen Erklärungsversuche über Bedeutung, Entstehung

und Verbreitung der Märchen besonders G. v. Hahns Versuch einer Klassifizierung der Märchen kritisiert, so muss man leider auch seinem Versuche die Zustimmung versagen; auch ihm eignet höchstens der Wert einer praktischen Übersicht. Ohne auf die übliche Einteilung in Märchen, Novelle, Schwank usw. Rücksicht zu nehmen, teilt A. die bulgarischen Prosaüberlieferungen, nachdem er die eigentlichen Sagen ausgeschlossen, in vier grosse Gruppen: 1. Erzählungen von den Abenteuern des Helden oder der Heldin, 2. Legenden, 3. Tierfabeln, 4. Anekdoten. Diese Gruppen werden weiter in kleinere Gruppen eingeteilt. Den Begriff 'Legende' hat er viel zu weit gefasst. Er zählt in diese Gruppe alle Erzählungen überhaupt, deren Gegenstand die Glaubensansichten und Vorstellungen des Volkes sind, nicht bloss also biblisch-apokryphische, religiöse, ethische, sondern auch dämonologische und ätiologische. Danach werden die Legenden in vier Gruppen eingeteilt, die vierte ätiologische hat der Verfasser jedoch nachher aus seiner Übersicht ausgelassen. So finden wir unter den 'Legenden' z. B. die Erzählung vom 'Recht und Unrecht' (S. 32 Nr. 31), den ganzen Kreis vom Schicksal und dessen Unabänderlichkeit, z. B. vom König und dem neugeborenen Knaben auf S. 83 Nr. 32 (Köhler 2, 357. 679), Placidus-Eustachius unter Nr. 41. Dagegen ist die Geschichte vom Mann, Löwe (Schlange) und Fuchs, die doch auch eine ethische Idee zur Grundlage hat, in die Tierfabeln eingereiht; daselbst der gestiefelte Kater S. 103 Nr. 12 (hier übernimmt der Fuchs die Rolle des Katers). Den grössten Widerspruch erweckt die erste Hauptgruppe, die nach ganz äusserlichen Motiven in kleinere Abteilungen geteilt wird, erstens, je nach dem er oder sie die Hauptrolle spielt, und dann weiter, wie, auf welche Weise er in den glücklichen Hafen der Ehe gelangt: a) mit Hilfe der dankbaren Tiere, übernatürlicher Wesen oder der Wunderdinge, b) mit Hilfe angeborener oder später erworbener Eigenschaften, c) mit Hilfe der von übernatürlichen oder dankbaren Wesen erhaltenen Wunderdinge u. a. Jede dieser Gruppen zerfällt wieder in kleinere Unterabteilungen, so z. B. vom dankbaren Toten, von der verräterischen Mutter, von der Schwanenjungfrau u. a. In die Unterabteilung von der treulosen Mutter hat er auch den Stoff vom seltsamen Vogel, Vogel Goldschweif Haltrich 1856 Nr. 6, Zingerle 2, 260, Grimm Nr. 60, 122 u. a. eingereiht), obwohl jenes Motiv nur einigen Versionen dieses Stoffes eigen ist. In der Abteilung b, die wieder in vier kleinere Unterabteilungen zerfällt, finden wir u. a. den Stoff vom Zauberer und seinem Lehrling, von der zum Reden gebrachten Prinzessin (Benfey, Pantschatantra 1, 489), von dem Fell der riesigen Laus (Gonzenbach Nr. 22), Varianten zur Reise der Söhne Giaffers S. 198, Meisterdieb u. a. Einige Stoffe aber, die der Verfasser nicht einreihen konnte, führt er unter 'Varia' an, so die drei Ratschläge, die Froschprinzessin. Kurz, ohne uns in eine weitere Kritik dieses Aufsatzes einzulassen, müssen wir sagen, dass er keine wissenschaftliche Einteilung der Märchen liefert und der Übersichtlichkeit ermangelt. Der Verf. hat bloss die bulgarischen Volkserzählungen gruppiert ohne Rücksicht auf die Versionen der nächsten benachbarten Völker, ohne Rücksicht auf die einzelnen Märchenstoffen gewidmeten Spezialstudien. Er fügte seinen Anmerkungen zu den Auszügen der einzelnen Märchen auch keine Hinweise auf die Fachliteratur hinzu, nicht einmal auf Köhlers Kleinere Schriften. — Ausser dieser Abhandlung sind nur einige kleinere Aufsätze zu erwähnen, der kompilatorische von A. P. Stoilov über die Verehrung des Feuers (Period. Spisanie 67, 68—85) und M. Pironkov 'Die Schwalbe in unseren Volkstraditionen' (Izvêstija des Seminars f. slav. Phil. an der Universität Sofia S. 251—262). — Neue Materialien wurden nur in sehr geringem Masse mitgeteilt; im Sbornik za nar. umotvor. Bd. 21 finden wir eine Sammlung von Volksliedern

aus der Gegend von Trn (S. 64), und eine Sammlung von Volksliedern samt Melodien aus der Gegend von Bolgrad in Bessarabien (S. 17), ausserdem noch in der Zs. 'Rodopski naprĕdŭk' Bd. 4, besonders Lieder der mohammedanischen Bulgaren. Ebenda lesen wir noch eine Legende, wie Gott faule Leute in Esel verwandelte (S. 153), und Legenden von der Sintflut: die Schlange schickt den Käfer (sonst die Mücke) aus, zu ermitteln, wessen Fleisch (sonst Blut) das süsseste wäre; die Schwalbe beisst ihm die Zunge aus (vgl. Carnoy et Nicolaides, Tradit. de l'Asie Mineure p. 229. Revue des trad. pop. 1, 80 f.). Die Katze fängt die Maus, als sie eben ein Loch in die Arche nagen will. — Die grösste Beachtung widmeten die Herausgeber des 'Sbornik za nar. umotvor.' der Volksmedizin. Einige Ärzte, Dr. S. Vatev, Dr. S. Petkov u. a. stellen S. 68 „Materialien zur Volksmedizin in Bulgarien" zusammen, aus verschiedenen Gegenden des Landes, doch ohne festes Programm. Teilweise wurde auch anderer Aberglauben gesammelt, Vorstellungen von übernatürlichen Wesen mitgeteilt, ohne dass sie besonders Bezug auf die Gesundheitsverhältnisse hätten, so von den Schicksalsgöttinnen (S. 33), Feen 'Samodivi', Rusalien (S. 34), mitgeteilt auch die Sage, wie einem neugeborenen Knaben bestimmt wurde, dass er zu einer gewissen Zeit am Brunnen sterben werde, vgl. Arnandov S. 85 Nr. 37. — Hieran schliesst sich ein „Beitrag zur bulgarischen, botanischen Volksmedizin" von A. Javašev im selben Sbornik 21, 62, d. i. eine botanisch angeordnete Übersicht der in der Volksmedizin gebrauchten Pflanzen und Kräuter. Ausserdem bringt derselbe Sbornik (S. 28) eine Beschreibung der Hochzeit in Rhodope von P. Apostolov. Über den Mädchenraub in den Rhodoper Hochzeitsgebräuchen schreibt St. N. Šiškov in Rodopski Naprĕdŭk 4, 55 f., der ebenda auch Bemerkungen über den Totenkult bei den mohammedanischen Bulgaren in Rhodope (S. 6) und über einige Rechtsgebräuche (S. 156 f.) macht. Über Hausbau und Tracht im Dorfe Bracigovo schrieb M. Georgijev in den Izvĕstija des Seminars f. slav. Phil. an der Universität Sofia (S. 117), und einige ethnographische Bemerkungen über die Bewohner der Landschaft Debra machte daselbst (S. 263) L. Dimitrov. Eine ethnographische Charakteristik der Bevölkerung der Gegend von Kratovo lieferte St. Simić (Srpski kńiž. Glasnik 17, 206).

Ehe wir zur Übersicht der letzten Arbeiten zur russischen Volkskunde schreiten, sei des grossen Verlustes gedacht, den unsere Wissenschaft, die vergleichende Literaturwissenschaft überhaupt, durch den Tod Alexander Wesselofskys am 23. Oktober 1906 erlitten hat. Die Grundlage zu der grossartigen Sprachkenntnis Wesselofskys wurde schon im Elternhause gelegt. Auf der Universität Moskau weckte Buslajev in ihm Interesse und Liebe zu Grimms Forschungsgebiet, und diesem blieb er bis zum Schluss der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts treu. Das äusserte er schon in einer Anzeige von Haupts Zeitschrift für deutsches Altertum (Letopisi russkoj literatury 1859), und auch später, so in seiner Anzeige italienischer Märchensammlungen im Žurnal min. nar. prosv. Bd. 140. Seine ersten grösseren Arbeiten, Früchte seiner italienischen Studien, waren der italienischen Renaissance gewidmet, besonders 'Il paradiso degli Alberti ritrovi e ragionamenti del 1389, romanzo di Giovanni da Prato' (1867—68), welche dann noch 1870 in russischer Sprache bearbeitet wurde (Villa Alberti Novyje materialy dlja charakteristiki literaturnago i obščestvennago pereloma v italjanskoj žizni 14—15 stol. Vgl. Liebrecht, Heidelb. Jahrb. f. Lit. 1870, 663). Nur die Untersuchung der in dem Roman enthaltenen neuen Novellen betrifft die Stoffwissenschaft. Dem Studium der italienischen Renaissance blieb er bis in spätere Jahre treu. Besonders fesselte

ihn Boccaccio; 1891—92 erschien seine Übersetzung des 'Decamerone' und 1893—94 seine zweibändige Monographie 'Boccaccio, jego sreda i sverstniki'. Eine seiner letzten Arbeiten war 'Petrarca in der poetischen Beichte des Canzionere' gewidmet (1905 in der Moskauer Zs. Naučnoje Slovo). Weit mehr berührt die Stoffwissenschaft seine erste grössere Arbeit 'Novella della figlia del re di Dacia' (Pisa 1866. Vgl. Felix Liebrecht, Gött. Gel. Anz. 1867, 565). Hier war Wesselofsky noch im Banne der Grimmschen Schule, doch bald schlug er andere Bahnen ein. Dazu trieb ihn nicht so sehr der Einfluss von Benfeys Theorie, gegen die er bereits 1871 in einem Aufsatze 'Neue Beziehungen der Muromschen Legende von Peter und Fevronia und die Saga von Ragnari Lodhbrok' (Žurn. min. nar. prosv. Bd. 154) Stellung nahm, besonders gegen die angenommenen Wege der Märchenwanderung von Indien nach Europa, als vielmehr Dunlops bekanntes, von Liebrecht bearbeitetes Buch und Pypins 'Skizze einer Literaturgeschichte der alten russischen Sagen und Märchen' (1857). Dies bekennt Wesselofsky selbst in seiner Autobiographie (Pypin, Geschichte der russischen Ethnographie 2, 427). Seinen neuen Standpunkt vertrat Wesselofsky besonders in seinem Buche: 'Aus der Geschichte des literarischen Verkehrs des Ostens mit dem Westen, slawische Überlieferungen über Soloman und Centaurus und die westeuropäischen Legenden über Morolf und Merlin' (1872). Mit vollem Recht konnte V. Jagić (Archiv. f. slav. Phil. 1, 132) sagen: „Die umfassendste Belesenheit und seltene Kombinationsgabe zeichnen dieses Werk in einem solchen Grade aus, dass man es ohne Überschätzung zu den wichtigsten Monographien der europäischen Literaturen auf dem Gebiete der vergleichenden Literaturgeschichte zählen darf." Jagić machte wohl mit Recht Einwendungen gegen Wesselofskys allzu schroffe Beurteilung der süd- und ostslawischen Bearbeitung der Salomo-Sage und gegen die Unterschätzung ihrer Produktivität und Gestaltungskraft (ebd. 1, 111). Über die Grimmsche und die Benfeysche Theorie spricht sich W. klar in der Einleitung aus. Nach seiner Meinung schliessen sich diese zwei Richtungen durchaus nicht aus, sondern ergänzen sich; nur hat der Versuch einer mythologischen Erklärung erst dann anzufangen, wenn man mit der historischen Erforschung nicht mehr weiter kommt. Als eine allgemein anerkannte Wahrheit gilt ihm der Einfluss der orientalischen, besonders buddhistischen Vorstellungen auf die europäischen; aber er fordert vor allem, die Umstände, unter welchen jener Einfluss stattfand, wie auch die Wege der Wanderung genauer festzustellen. Die Übereinstimmung zweier Erzählungen aus dem Orient und dem Okzident ist an und für sich noch kein Beweis ihrer historischen Verbindung. Wesselofsky spricht bereits den Gedanken aus, dass die Übereinstimmung auch Folge einer gleichartigen psychischen Entwicklung sein kann. Er fordert daher eine genaue Analyse des Stoffes, die Bestimmung der Wege und Richtungen ihrer Verbreitung, ebenso der kulturellen Bedingungen, unter welchen er sich verbreitete, änderte, entwickelte oder verfiel. Von dem Studium der südostslawischen Traditionen erwartet er eine gründlichere Erklärung der Literatur Westeuropas. Eine grosse Rolle in den literarischen Beziehungen des Westens zum Osten spielte Byzanz und nach Wesselofsky besonders jene synkretistischen Sekten, die zu den christlichen Grundlagen die religiösen Vorstellungen Irans hinzumischten und den buddhistischen Legenden eine pseudochristliche Färbung gaben. Hauptsächlich wies er hierbei auf die Sekte der Bogomilen hin, denen man eine ganze Reihe apokrypher Legenden zuschrieb, allerdings, wie die philologische Kritik später nachwies, mit Unrecht. In der Einleitung berührt Wesselofsky noch eine Reihe allgemeiner Fragen über die westeuropäischen Literaturen im Mittelalter, die wir hier übergehen. Vom Herbste 187

an war Wesselofsky an der Petersburger Universität tätig, zuerst als honorierter Dozent des neugegründeten Lehrstuhls für vergleichende Literaturgeschichte, seit 1872 als ausserordentlicher, seit 1879 als ordentlicher Professor. Seit 1876 gehörte er der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Petersburg an, zuerst als korrespondierendes Mitglied, von 1877 als Adjunkt, 1879 als ordentliches Mitglied. Im Herbst 1901 trat er endlich an die Spitze der Abteilung für russische Sprache und Literatur, an der er mit dem grössten Eifer arbeitete. Seine wissenschaftlichen Arbeiten erschienen grösstenteils in den Publikationen der Akademie, ausserdem besonders im Žurnal minist. nar. prosv., auch in der bekannten Revue 'Véstnik Evropy' u. a. Deutsche Auszüge aus seinen Arbeiten veröffentlichte er vielfach in der 'Russischen Revue' (seit 1873), im 'Archiv f. slav. Phil.' (seit 1876), seltener anderwärts. Seine wissenschaftliche Produktivität war grossartig, extensiv und intensiv. Grössere Untersuchungen und kleinere Aufsätze wechselten mit umfangreichen und gedankenreichen Rezensionen der wichtigsten westeuropäischen und russischen Werke auf dem Gebiete der vergleichenden Literaturwissenschaft, Stoffkunde und Volkskunde. Seine wichtigsten Arbeiten waren: 'Versuche über die Geschichte der Entwicklung der christlichen Legende' (Žurnal min. nar. prosv. Bd. 178. 183. 189. 191), 'Untersuchungen im Bereiche des russischen religiösen Epos' (Sbornik der Abteilung f. russ. Spr. u. Lit. Bd. 20. 21. 28. 32. 46. 53), 'Südrussische epische Lieder' (ebd. Bd. 22. 36), 'Bemerkungen zur Literatur und den Volkstraditionen' (ebd. Bd. 32), 'Kleinere Bemerkungen zu den epischen Liedern' (Žurnal min. nar. prosv. Bd. 242. 252. 263. 268. 269. 306) u. a. Besondere Aufmerksamkeit widmete er den Romanen, die teils durch byzantinische Vermittlung, teils aus den romanischen Literaturen zu den Südslaven und dann nach Russland kamen, wie die Geschichte von Troja, die Romane von Tristan, Bovo d. i. Bueves d'Hanstone, Attila. Von solchen literatur- und stoffwissenschaftlichen Arbeiten schritt W. zu rein theoretischen vor. Er beabsichtigte eine 'historische Poetik' zu schreiben, doch veröffentlichte er von 1894—1898 nur Proben davon (Žur. min. nar. prosv. Bd. 293. 302. 310. 312. 313). In SA. erschienen 1899 'Drei Kapitel aus der historischen Poetik': Zur Geschichte des Epithetons, Epische Wiederholungen als ein chronologisches Moment, Der psychologische Parallelismus und seine Formen in den Reflexionen des poetischen Stiles, Der Synkretismus der ältesten Poesie und die Anfänge der Differenzierung der Gattungen der Poesie, Vom Sänger zum Poeten, Die Sprache der Poesie und die Sprache der Prosa. In den letzten Lebensjahren zog ihn die neuere russische Literatur an; neben kleineren akademischen Arbeiten über Puschkin beschäftigte er sich mit V. A. Žukovskij, dem eifrigen Vermittler westeuropäischer Poesie mit Russland; eine ausführliche Monographie über diese sympathische Gestalt (1904) und ein Aufsatz über Žukovskij und A. J. Turgenev in den literarischen Kreisen Dresdens 1826—27 beschlossen seine reiche literarische und wissenschaftliche Tätigkeit. Eine bibliographische Übersicht aller Arbeiten Wesselofskys und eine kleine biographische Skizze mit gutem Register veröffentlichte unlängst P. K. Simoni (St. Petersburg 1906. 20 + 55 S.). Die Petersburger Akademie der Wissenschaften beschloss gleich nach dem Tode des grossen Gelehrten, an eine Gesamtausgabe seiner Werke zu gehen; wir wünschen diesem Beschlusse baldigste Ausführung.

Unter den neuesten russischen volkskundlichen Werken ragt am meisten hervor E. V. Aničkovs Buch: 'Das Lied des Frühlingskultus im Westen und bei den Slawen', dessen erster Teil 'Vom Kultus zum Lied' oben 15, 220 besprochen wurde. Aus dem zweiten Teile 'Vom Lied zur Poesie' (Petersburg, Akademie 1905. 12 + 404 S.) [illegible] Kapitel 1—3: Die Frühlingsspiele

und Unterhaltungen (S. 1—99), Die Liebesmotive in den Frühlingsliedern und Spielen (S. 100—209) und das Verhältnis des Frühlingskultus zur Ehe (S. 210 bis 304), wogegen das vierte Kapitel 'Die Entstehung der Poesie' (S. 305—380) das engere Gebiet der Volkskunde verlässt. Wie im ersten Teil vergleicht A. die Lyrik der alten Troubadours, Trouvères und Minnesänger mit den ost- und südosteuropäischen Volksliedern, z. B. Nitharts von Riuwental Lieder mit einem kleinrussischen (S. 39), und versucht danach ein Bild der Volkspoesie des frühen Mittelalters im romanischen und germanischen Westen zu entwerfen. In diesen Reigenliedern sind dargestellt die künftige Lage der Teilnehmerinnen an diesen Frühlingsreigen in der Familie, die Lieder des verheirateten Weibes (hierbei scheint das Motiv des Mädchenraubes in den Hochzeitsgebräuchen mitzuwirken, S. 59), der Kampf der Tanzfreude mit dessen Gegnern, der Streit der Mutter mit der Tochter, die in deutschen und russischen Reigenliedern auftretenden Gestalten des Mönches (Priesters) und der Nonne (S. 65) u. a. Dann geht der Verfasser zu den männlichen Spielen über (Kampfspiele S. 72), untersucht den mittelalterlichen Mairitt und dessen noch erhaltene Reste (Maigraf) und weist gegen Mannhardt nach, dass er ein reines Kriegerspiel ist, das in den Gebräuchen der mittelalterlichen feudalen Gesellschaft wurzelt, und für das mythologische Erklärungen nutzlos sind. Hieran schliessen sich das Papageischiessen, Wettlaufen u. a., hobby horse and Robin Hood in England (S. 93). Den Ursprung der Maigrafen sucht der Verfasser in Westeuropa und zwar im Kreise der Städte; der Osten kennt ihn garnicht. Die Untersuchung der Liebesmotive in den Frühlingsliedern und Spielen (S. 100) führt zu den Quellen des poetischen Schaffens. Diese erotischen Motive sucht A. im Kampfe der Tanzfreudigkeit mit ihren Widersachern und im Streite zwischen Mutter und Tochter. Der Zusammenhang Nitharts mit dem Langtanz des 17. Jahrhunderts besteht trotz Bielschowskys Einwendungen (S. 109). Das Motiv der 'mal mariée' erklärt A. gegen Jeanroy mit G. Paris vorzüglich, wenn nicht ausschliesslich als ein Tanzmotiv, wie schon das westeuropäische Mittelalter zeigt. Weiter untersucht er das von Novati herausgegebene italienische Lied des 15. Jahrhunderts, das provençalische 'A l'entrade del tens clar', endlich 'Les répliques de Marion', wo er gegen Nigra den tragischen Schluss für später hält (S. 139), und bespricht das Verhältnis der mittelalterlichen Frühlingslieder zur antiken Erotik (S. 146). Ist die Vorstellung der mittelalterlichen Kunstlyrik von dem Frühling als der Zeit der Liebe auch volkstümlich? Der Frühlingskultus der Venus im alten Rom war ursprünglich orientalisch und später nach Rom übertragen, und die Vorstellung vom Frühling als der Liebeszeit drang auf literarischem Wege zu den Troubadours. Nun wendet sich der Verfasser zu den Frühlingsfesten (S. 171) und untersucht den Brauch des Maiensteckens, gegen Mannhardt polemisierend (S. 182), der Mailehen und Mädchenversteigerung (S. 184), verschiedene erotische Spiele und Unterhaltungen (187), den slawischen Brauch, Kränzlein in den Fluss zu werfen und daraus den Zukünftigen zu erraten (195), die Gevatterschaft oder Bruderschaft, die im Frühjahr zwischen Jünglingen und Mädchen geschlossen wird. Es gibt eine Übersicht von der Jahreszeit der Eheschliessungen nach Westermarck (S. 206), ohne ein endgültiges Urteil über den erotischen Charakter der Frühlingsgebräuche zu fällen (209). Im dritten Kapitel wendet er sich zur Beziehung der Frühlingskulte zur Ehe. Er zeigt, wie sich religiöse und wirtschaftliche Ansichten gegenseitig durchdringen, besonders in Beziehung auf die Eheschliessung und das eheliche Leben. Das weissrussische Spiel Tereskas Heirat, das in der Zeit nach Weihnachten bis zur Fastenzeit aufgeführt wird, vergleicht er mit den Saturnalien der oberindischen Stämme (216). Im Mai und im Frühjahr

werden keine Hochzeiten abgehalten, weil die Vorräte bereits aufgezehrt sind (229). Unter den eheverheissenden Liedern sind einige deutsche und französische Balladen wahrscheinlich aus Liedern dieses Frühlingskultus hervorgegangen, deren symbolischer Charakter später eine realistische Deutung erfuhr. Er analysiert besonders das Lied 'L'anneau perdu' (S. 265), dann das deutsche von der Losgekauften (S. 269), wo der Schiffer nur ein Symbol für den Bräutigam sein soll. Da die Frühlingsliebeslieder das künftige Familienglück schildern wollen, sind die Symbole der Frühlingsbegrüssungslieder nahe verwandt mit den Hochzeitsliedern. Dass der Frühling die Zeit des Freiens war und die Ehe erst nach der Ernte gefeiert wurde, zeigt ein Lied bei Bujeaud, Chants de l'Ouest 1, 189. Für einige slawische Reigenlieder verwirft er die mythologische Erklärung und vermutet, dass die Grundlage derartiger erotischer Unterhaltungen freie, geschlechtliche Beziehungen waren (S. 299). Da nach Einführung des Ackerbaues das Eheschliessen im Frühjahr und Sommer unmöglich wurde, sank die Frühlings-Erotik zu einem blossen Spiel herab. Das vierte Kapitel behandelt die Entstehung der Poesie (S. 305 bis 350). Das Lied ist nicht das Resultat einer nutz- und ziellosen Richtung der Lebensenergie, sondern eine Hauptrichtung und zweckbewusste Tätigkeit. Der Entwicklungsprozess des ursprünglichen Liedes zeigt, wie sich in dieser künstlerischen Tätigkeit das ästhetische Bewusstsein entwickelt. Dieses entspringt bei dem traditionellen Begehen der Feste, wobei das Lied den letzten Anstoss bekommt, sich in Poesie zu verwandeln. Dann behandelt A. das Verhältnis des Volkssängers zum Dichter (S. 351) und legt dar, wie in der romanischen und deutschen Poesie des Mittelalters anfangs die Volkspoesie hervortritt und später im 15. Jahrhundert das Interesse für diese wieder auflebt (S. 354). Er bespricht die Entstehung der persönlichen Poesie (S. 355) und der aristokratischen Poesie aus dem Volks-Frühlingsliede (S. 357), die Weltanschauung der mittelalterlichen Lyrik (S. 362), das unaufhaltsame Aussterben der Volkspoesie (S. 371). Den Gebrauch dieses inhaltreichen, gedankenreichen und anregenden Buches erleichtert ein genaues Sach- und Namenregister und ein Verzeichnis aller in dem Buche analysierten Lieder.

Prag. Georg Polívka.

(Fortsetzung folgt.)

Friedrich Kluge, Unser Deutsch. Einführung in die Muttersprache. Leipzig, Quelle & Meyer 1907. VI, 146 S. 8°. 1 Mk.

Die in diesem Büchlein vereinigten Vorträge und Aufsätze beschäftigen sich zumeist mit der Geschichte des deutschen Wortschatzes. Nicht alles, was der Verfasser sagt, kann ich unterschreiben: so scheint er mir in der Ablehnung der Fremdwörter zu weit zu gehen — übrigens nur in der Theorie, denn in der Praxis scheut er sich verständigerweise durchaus nicht, Wörter wie 'Adepten', 'Organe', 'Motto', 'Kategorien', 'Charakteristik' usw. zu gebrauchen. Aber es ist hier nicht der Ort, bei der vielverhandelten Fremdwörterfrage zu verweilen. Eine Geschichte des Fremdwortes im Deutschen, wie sie Kluge (S. 19) fordert, wäre gleichfalls äusserst wünschenswert. Für unsere Zwecke kommen besonders die fünf Aufsätze in Betracht, die den Standes- und Berufssprachen gewidmet sind. Hier ist der Verfasser ganz in seinem Element. Niemand hat sich der Erforschung unserer Standes- und Berufssprachen, deren Wichtigkeit bereits Leibniz (im Einvernehmen mit Schottelius) erkannt hat, mit solcher Energie angenommen wie er:

seine 'Deutsche Studentensprache' (Strassburg 1895), sein noch nicht abgeschlossenes Werk über die Gaunersprache ('Rotwelsches Quellenbuch'. Strassburg 1901) und mancher Beitrag zu seiner 'Zeitschrift für deutsche Wortforschung' legen davon Zeugnis ab. Auf die Studentensprache und die Gaunersprache geht auch das vorliegende Büchlein ein. Daneben enthält es lehrreiche Ausführungen über die Seemannssprache und die Weidmannssprache. In einer zusammenfassenden Übersicht über die bemerkenswertesten deutschen Standes- und Berufssprachen betont Kluge, dass unsere Schriftsprache so gut wie unsere Umgangssprache sich stets aus diesen Sprechweisen erneuern. So stammen z. B. heute allgemein übliche Wörter, wie 'naseweis' und 'vorlaut' aus der Weidmannssprache, 'Ausbeute' und 'Fundgrube' aus der Bergmannssprache, 'Hängematte' aus der Seemannsprache, 'Dietrich' aus der Gaunersprache. Auch Übertragungen von einer Standessprache zur andern kommen nicht selten vor: 'flott', ursprünglich seemännisch, und 'prellen', ursprünglich weidmännisch, sind zunächst in die Studentensprache und wohl aus dieser in die Umgangssprache eingedrungen. So hat jedes Wort seine Geschichte, und in diesem Sinne beruft sich Kluge (S. 73) auf den Goetheschen Vers: „Der Deutsche ist gelehrt, wenn er sein Deutsch versteht" (der Stammvater des Verses ist, nebenbei bemerkt, der Freiherr von Canitz, wie Michael Bernays, Schriften 2, 217f. gezeigt hat). Und bescheiden fügt er hinzu: „Aber niemand fühlt sich von der Erfüllung dieses Dichterwortes weiter entfernt als eben der Sprachforscher." Nun, wenn alle an der Verwirklichung dieses Ideals mit gleichem Eifer arbeiteten wie Kluge, wir würden ihm in einiger Zeit eine gute Strecke näher kommen.

Berlin. Hermann Michel.

Otto Klemm, G. B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog. Leipzig, Wilhelm Engelmann 1906. XII und 235 S. 8°. 5 Mk.

Über Vico (1668—1744) ist in Deutschland verhältnismässig wenig geschrieben worden. Das hängt mit der sibyllinischen Art seines Philosophierens zusammen, die das Eindringen in seine unruhig hin- und herwogende Gedankenwelt beträchtlich erschwert. Er lässt sich am besten mit unserem Hamann vergleichen, wie schon Goethe (Italiänische Reise 5. März 1787) getan hat. Das Problem, an dem sich beide — schliesslich doch erfolglos — abgemüht haben, ist philosophisch und philologisch zugleich, denn es betrifft das Verhältnis von Sprache und Erkenntnis. Dass dieses gewaltige Problem tatsächlich den Mittelpunkt des Hamannischen Denkens bildet, hat vor einiger Zeit Rudolf Unger in seinem ausgezeichneten Buch über 'Hamanns Sprachtheorie' (München 1905) gezeigt. Mag auch Vicos Geistesrichtung nicht in so eminenter Weise von der Rätselfrage nach den Beziehungen zwischen Sprechen und Denken beherrscht worden sein wie Hamanns, so wäre es doch sehr verdienstvoll gewesen, auch bei ihm dies Problem zum Ausgangspunkt zu nehmen und seine Lösungsversuche achtsam zu verfolgen.

Der Verf. des vorliegenden Buches hat sich eine andere Aufgabe gestellt oder vielmehr stellen lassen, denn der Titel gibt das Thema einer Preisarbeit wieder, die die philosophische Fakultät der Universität Leipzig vor wenigen Jahren ausgeschrieben hat. Ob es nicht gefährlich ist, mit so modernen Begriffen, wie Geschichtsphilosophie und Völkerpsychologie an einen Denker vergangener Zeiten heranzutreten, mag unentschieden bleiben. Auch ob der Verf. in der Anwendung Wundtischer Termini und Klassifizierungen nicht zu weit gegangen ist,

will ich unerörtert lassen. Man kann aus diesem Buche so viel lernen, dass man die Mängel, die ihm anhaften, leicht in den Kauf nimmt. Nur dass der Verf. einem so namenreichen Werke kein Personenregister beigegeben hat, möchte ich ernstlich rügen. Im übrigen hat er es wahrlich nicht an Fleiss und Eifer fehlen lassen. Zu einer ausführlichen Besprechung ist hier nicht der Ort. Lediglich einen Punkt möchte ich herausgreifen.

Vicos Stellung in der Geschichte der Philosophie ist bestimmt durch seine Polemik gegen Descartes und den Cartesianismus. Der geometrischen Methode stellt Vico die Methoden der einzelnen Wissenschaften, dem Rationalismus einen Historismus entgegen, der nicht nur in der Überlieferung eine besondere Erkenntnisquelle sieht, sondern für den auch alles, was geschichtlich entstanden ist, ein besonderes Erkenntnisgebiet abgibt. So finden wir in dem System Vicos einen der frühsten Versuche zu einer logischen Begründung der Geisteswissenschaften. Der Hauptgedanke dieses Systems lautet: es ist möglich, das Leben der Völker nach wissenschaftlichen Prinzipien darzustellen, mithin eine allgemeine Völkerwissenschaft zu schaffen, sofern es gelingt, das Wesen der Dinge aus ihrer Entstehung zu begreifen und die beiden Erkenntnisquellen des Menschen Vernunft und Überlieferung zu vereinigen. 'Entstehung der Dinge' bedeutet aber bei Vico zweierlei: zunächst den realen Ursprung der Dinge, sodann aber auch die psychologische Entwicklung unseres Wissens von den Dingen. Der Verf. meint, es wäre ungerecht, wollte man sagen, dass Vico diese beiden Begriffe verwechselt habe, da er sich ihres Unterschieds gar nicht bewusst geworden sei. Aber eben das ist meines Erachtens der Grund gewesen, weshalb Vico trotz unzweifelhaft genialen Ansätzen doch nie zur Klarheit gekommen ist. Hätte er noch Kants Kritik der Herderischen Geschichtsphilosophie erlebt, ihm wären vielleicht die Augen aufgegangen. So sehr er nämlich dem oberflächlichen Blick gerade ein Vorläufer Herders zu sein scheint, die tiefsten Wurzeln seiner Geistesrichtung berühren sich weit mehr mit denen Kants. Denn sie liegen in der Platonischen Ideenlehre.

Berlin. Hermann Michel.

H. Günter, Legenden-Studien. Köln, Bachem, 1906. IX, 192 S.

Ernst Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, hsg. von G. Anrich. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1904. XI, 526 S.

Das auf einer ausgebreiteten Kenntnis der hagiographischen Quellen basierte Werk des Tübinger Historikers Günter hat zum wesentlichen Thema den Prozess fortschreitender Übermalung der historischen Heiligengestalten durch die Legende. Um hiervon eine klare Vorstellung zu vermitteln nimmt der Verf., anders als die retrospektive Darstellung Delehayes (vgl. oben 16, 123), den Ausgang von den authentischen Märtyrerakten, hebt sorgsam diejenigen Stellen aus ihnen heraus, die, ohne Wunder sein zu wollen, doch des Auffallenden genug hatten, um für eine vergröbernde Auffassung Wunder zu werden, und zeigt dann, zu welch krausen und krassen Gebilden die nachkonstantinische Legende derartige Keime aufquellen liess. Da die Phantasterei der Vergrösserung vornehmlich dem Wunder galt, ist diesem ein besonderer Abschnitt gewidmet; aber auch die sonstige romanhafte Entstellung der ursprünglichen schlichten Berichte wird an gutgewählten und [illegible] Vergleichen (z. B. dem von Hrotswitha behandelten Dulcitius-Stoffe) gezeigt. Der Entstehungsgang der nach G. wesentlich orientalischen Martyrerlegende

im Abendlande gilt ein besonderes Kapitel; der umfangreiche Schlussabschnitt über die Bekenner-Vita lässt nicht nur die mannigfache Verwandtschaft mit der Märtyrerlegende, sondern auch die charakteristischen Eigenheiten der Gattung erkennen, die durch die neuen Erscheinungen des wirklichen Lebens (Merowingische Mystik) vor Versteinerung bewahrt blieb. Der Historiker als Verfasser verleugnet sich nicht in dem Streben nach exakter chronologischer Fixierung der einzelnen Stadien der Legendenentwicklung: im vierten Jahrhundert noch einfache Auffassung, authentische Akten; im fünften und sechsten Jahrhundert Entstehung und Ausbreitung des phantastischen Typs; im siebenten Jahrhundert Einbürgerung im Abendlande. Als Historiker hält sich der Verf. durchweg an das Dokumentarisch-Belegbare; er vermeidet, das Werden der Legenden im dichtenden Volke im einzelnen zu beschreiben. Bleibt durch diese Zurückhaltung sein Buch ärmer an eigentlich volkskundlichem Materiale wie Delehaye, so werden doch auch fruchtbare, dem Folkloristen ferner liegende Gesichtspunkte geltend gemacht: so bei der ausführlichen Besprechung der Frage, wie die Gruppe der 14 Nothelfer sich zusammengefügt habe, die Bemerkung: „Endgültig wird die Frage erst an der Hand einer Statistik der deutschen Kirchenpatrone des Mittelalters zu beantworten sein“ (S. 125).

Das nachgelassene Werk des Strassburger Theologen Lucius († 1902) hat mit der Legende nur vorübergehend zu tun, da es dem Heiligenkult überhaupt gilt. Diesen schildert es nach der ganzen Breite der Erscheinungsformen, die er im christlichen Altertum ausbildete, und vor allem nach seinen Voraussetzungen in der griechisch-heidnischen Religion. Über diese letzteren Zusammenhänge dürfte kaum irgendwo anders ein so reiches Material zusammengetragen sein wie hier; Kleines und Grosses, kultische Einzelheiten wie metaphysische Grundlagen werden gleicherweise berücksichtigt. Eine nicht geringe Zahl christlicher Heiliger wird als direkte Erben antiker Gottheiten wahrscheinlich gemacht. Bei der Schilderung der Heiligenfeste wird auch die weltliche Seite (Gelage bei den Gräbern; Vergnügungen, Märkte) gelegentlich einbezogen. Der Wert der Legende wird einsichtig an der sonstigen zeitgenössischen Literatur gemessen; ein Vergleich der Märtyrerlegende mit der Heldensage wird durchgeführt (S. 83f.), der allerdings von einem etwas ad hoc gemodelten Begriffe der Heldensage ausgeht. Die gedrängte, gute Charakteristik der Legende glaubt feststellen zu können, dass die Farben für die Schilderung der Verfolgungen, soweit nicht blosse Phantasterei waltet, wesentlich den diokletianischen Verfolgungen entlehnt sind. Im ganzen ein sehr anregendes Buch; die Darstellung hält sich den Quellen so nahe, dass beinah jeder Satz seine Belegstelle unter dem Strich erhält, bleibt aber dabei vorzüglich lesbar. Diese gewissenhafte Angabe der Belege und ein sorgfältiges Register machen das Buch zu einem guten Hilfsmittel auch für Spezialstudien.

Berlin. Heinrich Lohre.

Alfred Martin, Deutsches Badewesen in vergangenen Tagen. Nebst einem Beitrage zur Geschichte der deutschen Wasserheilkunde. Jena, L. Diederichs 1906. 448 S. 4° mit 159 Abbildungen. 14 Mk.

In diesem Werke sind mit bewundernswerter Belesenheit die Materialien zu einer Geschichte des deutschen Badewesens zusammengestellt, und nicht nur durch eine sehr grosse Menge von Belegstellen für all die vielen Einzelheiten (das Literaturverzeichnis umfasst 700 Nummern), sondern auch durch Repro-

dürften zahlreicher gleichzeitiger Abbildungen die geschilderten Verhältnisse ins rechte Licht gerückt. Nach einem kurzen Überblick über das Wenige, was über den Gebrauch der Bäder bis zur Karolingerzeit bekannt oder zu vermuten ist, die ursprüngliche Bedeutung des (nach M. Heyne) echt deutschen Wortes Stube als Raum zur Erzeugung von stiebendem Wasser, Badestube, die weite Verbreitung der Badestube z. B. auch bei den slawischen Völkern, die gelegentlich zu Taufen verwandten Badegeräte, Baderäume im Kloster St. Gallen usw. werden zunächst „Badebräuche, die dem Urgermanentum entstammen", geschildert (S. 10 bis 38): das Frühlingsbad, genauer das Maibad, noch spezieller das in der Walpurgisnacht gehaltene mit seiner Wunderwirkung, das Johannisbad, auf deutschem Boden zuerst durch Petrarca für Köln beglaubigt, und zwar hier, wie es scheint, speziell als ein jährliches Reinigungsfest der Frauen, das Osterbad, werden in ihrer Verbreitung und in ihrer mit uralten mythischen Vorstellungen zusammenhängenden Wunderkraft geschildert: heilige Quellen (z. B. Schwesternbrunnen = Nornenbrunnen nach Panzer), überhaupt die Heiligkeit des Wassers unter besonderen Umständen (heilwâc = Weihnachtswasser; Osterwasser; Taufwasser; das Wasser zur Urteilsfindung und Urteilsvollstreckung usw.) ausführlich besprochen. Das „Baden und Schwimmen unter freiem Himmel" (S. 39—64), zu allen Zeiten, besonders von der Jugend, gern geübt, war oftmals, z. B. im 13., 16., 17., 18. Jahrhundert, durch obrigkeitliche Verfügung aus den verschiedensten Gründen zuweilen eingeschränkt oder ganz verboten, bis es in der Neuzeit, z. T. auf Betreiben der Ärzte, wieder zu höherer Blüte gelangte. In den „die ehehaften Badestuben und das Badergewerbe" (S. 64—102), „die privaten Bäder" (S. 103 bis 143) und „die Vorgänge in den öffentlichen Badestuben" (S. 144—171) behandelnden Abschnitten wird ein recht lebendiger Beitrag zur Sittengeschichte geliefert, der nicht nur für den Kulturhistoriker und den Arzt, sondern für jeden Gebildeten von Interesse sein dürfte. Während die Schilderung der Entwicklung der Badestubeninhaber und -Diener zu Zünften, der Verleihung von Badestubenprivilegien („ehehafte" Badestuben), der Verbreitung der öffentlichen und privaten Badestuben und ihre Einrichtung in den verschiedenen Jahrhunderten von historischem Werte ist, findet der Arzt einen belehrenden Überblick über die ersten Anfänge und die weitere Entwicklung des Badergewerbes, seine Rechte und Pflichten, seine Tätigkeit und seine Hilfsmittel; von ganz allgemeinem Interesse aber ist das abgeschlossene Bild, das jeder Leser von den uns oft naiv anmutenden mittelalterlichen Badesitten, die freilich schliesslich zu Unsitten sich auswachsen, erhält; noch mehr vielleicht ist dies der Fall in dem nächstfolgenden Abschnitte über „Badeleben im späteren Mittelalter und in nachmittelalterlicher Zeit" (S. 172 bis 195). Auch besonderen Zwecken dienende Einrichtungen von Bädern werden erwähnt, die Sitte der Braut- oder Hochzeitsbäder, Kindbettbäder, Seelenbäder (Stiftungen freier Bäder für Arme, als gutes Werk oder als Busse); auch die Judenbäder werden besprochen, hier aber als solche, die heut noch sich erhalten haben, nur die Anlagen von Friedberg i. H. und Speyer genannt, das Judenbad in Worms a. Rh. aber, das dritte heut noch in Deutschland vorhandene, ist unerwähnt geblieben. „Rückgang und Aufhören der öffentlichen Badestuben" (S. 196—221) ist bedingt z. T. durch die zunehmenden Missbräuche, z. T. durch die grossen Seuchen (Aussatz, Pest, Syphilis). „Die deutschen Mineralbäder im Mittelalter und die aus diesem in die Neuzeit hinübergekommenen Badegebräuche" (S. 222 bis 271) und „die Gesundbrunnen in nachmittelalterlicher Zeit bis zum dreissigjährigen Kriege (S. 272—351) bilden zwei Abschnitte, die, wie mir scheinen will, teilweise etwas gar zu ausführlich gehalten, wieder für die Sittengeschichte der Zeit von

grossem Interesse sind, das durch die reiche Zusammenstellung einer Menge wertvoller Abbildungen immer von neuem angeregt wird. Mit dem dreissigjährigen Kriege tritt eine völlige Änderung des Badelebens ein, wie ja diese Zeit überhaupt in dem gesamten Leben und Denken unseres Volkes oder doch der Gebildeteren eine Wende bezeichnet. Vorbei ist es mit dem üppigen Leben in den Bädern, das allerdings allmählich zu einem öffentlichen Schaden sich entwickelt hatte, wie uns die gleichzeitigen Berichte und Abbildungen, auch manch kräftiger Spottvers lehren (wie z. B. das [allerdings spätere] im Liebenzeller Badehause unter einem Gemälde befindliche Gedicht von dem Ehemanne, der seine Frau wegen ihrer Kinderlosigkeit ins Bad schickt, und das mit den Worten schliesst: „Weiss nicht wie es ging, gut war die Stund, Schwanger ward das Weib, die Magd und der Hund"). Die neue Gestaltung, die sich nun herausbildet, wird im letzten Kapitel „die deutschen Mineralbäder seit dem dreissigjährigen Kriege. Die Wasserheilkunde" (S. 352—398) abgehandelt, das besonders für den Arzt von Wert ist. Hier findet sich der Versuch einer ausführlichen Darstellung, der teils durch die Mode, teils durch die Fortschritte in der wissenschaftlichen Erkenntnis beeinflussten Anschauungen, die schliesslich zu einer vernünftigen Verwertung der Badekuren und zu den guten Erfolgen, die die ärztliche Wissenschaft mit der sachgemässen Anwendung der Wasserheilkunde erreicht hat, indem sie sie den Händen der Laien entzog, geführt haben; auch die „Luft"- und „Sonnenbäder", übrigens wie die „Priessnitz-Kur" schon lange vor ihrer „Erfindung" einmal eine Zeitlang geübt oder in Mode, werden kurz erwähnt. Die letzten 50 Seiten enthalten Nachträge, Literatur-, Abbildungs-, Namen-, Ortsverzeichnisse, und geben durch ihren Umfang einen Begriff von der Grösse der vom Verfasser geleisteten Arbeit, die ihm hoffentlich durch eine weite Verbreitung des interessanten Werkes, dem ich nur bei einer Neuauflage eine Erhöhung der Übersichtlichkeit und Lesbarkeit durch Abwechslung im Druck und durch Kürzung mancher Abschnitte, sowie alphabetische Anordnung des Literaturverzeichnisses wünschen möchte, gelohnt werden wird.

Berlin. Paul Bartels.

Eine schwedische kulturgeschichtliche Zeitschrift.

Mit dem Beginne des verflossenen Jahres ist im Nordischen Museum, unter Leitung von Professor Bernhard Salin, eine neue kulturgeschichtliche Zeitschrift ins Leben getreten, die den Titel Fataburen führt, was man etwa mit „Vorratskammer" übersetzen kann.[1]) Wie alle wissenschaftlichen Arbeiten, welche von Schweden ausgehen, ist auch diese neue Zeitschrift durch Gründlichkeit und schöne Ausstattung ausgezeichnet; vorzügliche Mitarbeiter zeigen in ihren Abhandlungen nicht nur überall die tüchtigste Sachkenntnis auf dem eigenen schwedischen Gebiete, sondern beherrschen auch völlig die einschlägigen Arbeiten des Auslandes, namentlich die betreffende deutsche Literatur. Es ist zu beklagen, dass bei uns die doch für uns leicht zu erlernende schwedische Sprache noch verhältnismässig wenig verstanden wird, trotzdem wir dort reiche wissenschaftliche Schätze heben können.

1) Nordiska Museet. Fataburen, kulturhistorisk tidskrift, utgifven af Bernhard Salin, Museets styresman. Stockholm, O. A. Liljegrens bokhandel 1906. 252 S. (4 Hefte).

Der Inhalt ist ein sehr mannigfaltiger, bietet aber bisher vorherrschend volkskundliche Arbeiten, wie aus der hier folgenden kurzen Übersicht der wichtigsten Artikel zu erkennen ist. Mit den alten Sitten und Gebräuchen von Hornborg By in Westergotland, wie sie noch bis zum Jahre 1860 ungetrübt bestanden, beschäftigt sich Jesper Svedenborg, wobei auch das Klotspel, eine Art Kegelspiel, eingehende Berücksichtigung findet. Über die Ausstattung der Bräute in Harjedalen erfahren wir Näheres durch N. Keyland. Hier ist es die hohe, mit künstlichen Blumen, Flittergold u. dgl. auf einem Drahtgestell errichtete Brautkrone, welche zu Vergleichen auffordert: denn nach Form und Stoff gleicht sie jenen, die durch einen grossen Teil Mitteleuropas verbreitet sind und die Hottenrot in seinem Trachtenwerke ohne die geringste Berechtigung auf slawischen Ursprung zurückführen wollte. Von Belang ist auch, was uns Nils Lithberg über Brautsitten, Brautlauf u. dgl. in Gotland mitteilt; und hier treffen wir auf die Errichtung einer Ungmansstang, Jungmännerstange (in Kyrkbinge), welche in ihrer Form, und bis 20 Ellen hoch, mit Fichtenkränzen und Fichtengewinde geschmückt, völlig den Eindruck der Maibäume macht, wie wir sie in jedem oberbayerischen Dorfe treffen. Auch in Schweden ist die Verteilung der Ostereier (Paskäggen, vom jüdischen Passah) weitgehender Brauch, und in einer umfangreichen Abhandlung sucht Louise Hagberg deren heidnischen Ursprung nachzuweisen. Wie bei uns das Osterei in heidnischen Sarkophagen bei Worms von Köhl gefunden wurde, so in den heidnischen Gräbern von Birkö am Mälarsee. Die Verfasserin gibt einen guten Überblick über die weite Verbreitung des Ostereies und der damit verknüpften Sitten in slawischen und deutschen Gegenden, begleitet von vielen Abbildungen, wobei die Bemalung der schwedischen Ostereier gegenüber den anderen auffällt: sie sind sehr naturalistisch mit Kornähren bemalt. Auch über alte Musikinstrumente, die ehemals in Dalarne gebräuchlich waren, erhalten wir Auskunft. Nur in wenigen Exemplaren haben sich diese Instrumente erhalten, die teils einer Laute, teils der mit dem Bogen gestrichenen Kantele gleichen, die in Finnland noch vielfach im Gebrauche ist. Volksweisen und Tanzmelodien aus Westergotland mit Noten teilt Samuel Landtmanson mit, die zum grossen Teil ein recht originelles Gepräge zeigen, während die drei mitgeteilten Polkamelodien Entlehnung verraten. Es ist dabei zu bedenken, dass wir die Erfindung dieses Tanzes durch die tschechische Bäuerin Anna Chadim aus Petrowitz um das Jahr 1830 herum ganz genau kennen; von ihr aus hat er seinen Gang durch die Welt gemacht, und mit den Polen hat er nichts zu tun, wie das alles in Prof. Č. Zíbrts schönem Werke Jak se kdy v Čechách tancovalo (Prag 1895) urkundlich belegt nachzusehen ist.

Auch das Haus und seine Einrichtung sind in dem ersten Jahrgange der neuen Zeitschrift berücksichtigt. Besonders bemerkenswert ist der Aufsatz von A. Roland über die sogenannten „Mesulakonstruktionen“, die ein Mittelding zwischen Blockhaus- und Fachwerkbau darstellen und von einer Säule in der Mitte getragen werden. Sie sind in Westergotland zu Hause und werden unter Beigabe zahlreicher Abbildungen genau beschrieben. Was die innere Einrichtung der Häuser anbetrifft, so ergibt sich hier, wenn vom Bauernhausrat abgesehen wird, der allgemeine Kulturzusammenhang mit den übrigen europäischen Ländern. Wenigstens vermag ich in den von Axel Romdahl abgebildeten, im nordischen Museum befindlichen Sesseln und Stühlen aus dem 17. Jahrhundert nicht den geringsten originellen Zug zu entdecken, und ähnlich verhält es sich mit den von Sune Ambrosiani beschriebenen eisernen Kachelöfen, d. h. Öfen mit eisernem, aus Platten zusammengesetztem Heizraume und darüber errichtetem Kachelofen. Die gegossenen Platten sind mit Darstellungen aus der biblischen Geschichte, Wappen usw.

genau so versehen, wie die Harzer Ofenplatten aus Gittelde: es kommen auch solche mit deutschen Inschriften vor. Die späteren Windöfen mit eisernem Heizkasten zeigen dagegen ein mehr schwedisches Gepräge, und die Übergänge vom Kachelofen zum vollständigen Eisengussofen des 18. Jahrhunderts werden in sehr lehrreicher, durch Abbildungen belegter Art nachgewiesen.

In die alten schwedischen Jagdzeiten und Jagdmethoden führt uns eine ausführliche Arbeit von Nils Keyland. Hier mache ich besonders auf die Konstruktion der Fallen (für Bären, Ottern usw.) aufmerksam, die oft sehr sinnreich konstruiert sind. Das Gebiet des Fallenstellens ist noch nicht zusammenhängend und vergleichend behandelt worden, und doch ergeben sich hier, wenn man einige Sachkenntnis auf diesem Gebiete hat, merkwürdige Übereinstimmungen. Wie weit da auf Entlehnung zu schliessen, wie viel auf selbständige Erfindung zurückgeht, ist eine zu lösende Frage. Ich vermag z. B. zwischen malayischen, sehr sinnreich hergestellten Fallen und solchen aus Amerika schlagende Übereinstimmung nachzuweisen, wobei natürlich von Entlehnung keine Rede sein kann. In das Gebiet der Jagd gehört auch was uns Adolf Pira über alte Urhörner mitteilt. Während sich die Skelette des Bos primigenius massenhaft erhalten haben, die Hornzapfen stets vorhanden sind, ist das eigentliche Horn überaus selten, so dass z. B. ein Fund Nehrings im Torfmoore bei Treten in Pommern, welcher Zapfen und Horn brachte, Aufsehen erregte. Da der Ur, wie wir wissen, ziemlich spät ausstarb, so wurden in alter Zeit seine Hörner noch benutzt, und solche, ein Pulverhorn in der Stockholmer Rüstungskammer und ein Jagdhorn mit polnischer Inschrift von 1620, sind es, die hier behandelt werden.

Noch erwähne ich einen ausführlichen Aufsatz von Gunnar Rudberg über die Mühlsteinbrüche von Lugnås und deren Betrieb und die merkwürdigen plastischen Darstellungen von Aalen und Löwen in der Stockholmer Hauptkirche von Otto Rydbeck, denen sich ähnliche mittelalterliche Figuren in der Lunder Domkirche anschliessen. Wir wissen ja, wie lebhaft die Phantasie der Steinmetzen in romanischer Bauzeit war und wie deren Erzeugnisse (z. B. an S. Jakob in Regensburg) und Tiergestalten dem Architekten wie Kirchenhistoriker schwierige Aufgaben stellen. Dahin gehören auch Löwe und Löwin durch einen Aal verbunden in der Stockholmer Kirche, über denen eine spätere plattdeutsche Inschrift steht, die uns allerdings auch nicht weiter führt und die (hochdeutsch) lautet: „Der Aal ist fett, auch ein starker Fisch. Mit ledigen Händen ist er nicht gut zu fangen, das ist sicher. 1521. Wer ihn will verwahren, darf Säcke oder Kisten an ihm nicht sparen.“ [Vgl. dazu die fischende Katze bei Montanus, Schwankbücher 1899 S. 623 f.]

München. Richard Andree.

Danske Vider og Vedtægter eller gamle Landsbylove og Byskraaer udgivne af Poul Bjerge, Hojskolelærer, og Thyge J. Söegaard, Oberstlojtnant. I. Gerne ved Poul Bjerge. Kjobenhavn, Lehmann & Stage. 1904 bis 1906. XII, 504 S. 8°.

Die zwei Herausgeber haben sich vereinigt, um die dänischen Dorfweistümer, Bauersprachen, Markordnungen, die bäuerlichen Genossenschaftsrechte zu sammeln. Das meiste lag noch ungedruckt in den Bibliotheken und Archiven der Städte und Dörfer, und die Ausbeute übertraf die Erwartungen. Söegaard hat Jütland übernommen, das Material von den dänischen Inseln legt Bjerge in dem jetzt vollendeten ersten Bande vor.

Zur Aufzeichnung dieser bäuerlichen Gewohnheitsrechte schritt man vom 16. Jahrh. an. Das älteste Stück der Sammlung ist von 1554. Sie ziehen sich bis ans Ende des 18. Jahrh. hin. Ihr Inhalt gilt einerseits dem gemeinsamen Landwirtschaftsbetriebe: Satzungen über Weidegang, Instandhaltung der Zäune, Grenzfrevel, über den Dorfhirten, den Dorfbullen u. a. m.; anderseits regelt die Genossenschaft ihre Zusammenkünfte, die Trinkgelage, die von denen der mittelalterlichen Zünfte abstammen, sowie ihre Ehrenämter, den Oldermann, den 'Stuhlbruder'. Das Gelage erscheint so recht als das Lebensorgan dieser Dorfgemeinden: die Bussen sind meist in Bier als dem nervus rerum zu entrichten. Man geht mit Pfändung gegen den Schuldigen vor, selbstherrlich im engen Kreise; die Gesetze und Gerichte des Landes halten sich gleichsam im Hintergrunde, aufgespart für den Ernstfall; unsere Dorfrechte sind eine Verfassung für sich, die das Alltagsleben beherrscht. 'Nur als Mitglied der Genossenschaft konnte der einzelne zur Geltung kommen, sich Recht verschaffen, auf Hilfe zählen bei Krankheit oder Feuersnot und schliesslich zu einem ehrlichen Begräbnis gelangen' (S. XI).

Die Volkskunde empfängt aus diesen Quellen einen nicht allzu abwechslungsreichen, aber unbedingt echten, ersthandigen Stoff. Das Register mit Worterklärungen, das für den zweiten Band versprochen wird, ist willkommen; Kalkars altdänisches Wörterbuch reicht nicht immer aus.

Berlin. Andreas Heusler.

Alessandro d'Ancona, La poesia popolare italiana, studj. 2. edizione accresciuta. Livorno, R. Giusti 1906. VIII, 571 S. 8°.

Die Studien zur italienischen Volksdichtung, die der hochverdiente Pisaner Literaturhistoriker von neuem in die Welt sendet, sind, obwohl sie fast 100 Seiten mehr als die 1878 erschienene erste Ausgabe enthalten, in der Anlage unverändert geblieben. Nicht systematisch beschreibend, sondern streng historisch vorgehend, zeigt der Vf. mit ausgebreiteter Materialkenntnis, dass bereits im 12. und 13. Jahrhundert ein italienischer Volksgesang existierte, der sowohl politischen, geistlichen, moralischen wie erotischen Inhalt hatte und dessen Nachwirkungen sich z. T. bis heut fortgepflanzt haben. In den Florentiner Chroniken des 14. bis 16. Jahrhunderts, in den Komödien, den Novellen, in den Melodieangaben der geistlichen Gesänge (laude) treffen wir auf zahlreiche Liederspuren, und oft haben Kunstdichter wie der elegante Polizian und der derbere Pulci die Formen des Volksliedes nachgeahmt, dem sie gleichzeitig neue Gedanken und Motive zuführten; 1530 setzte der Maler Agnolo Bronzino seine Serenata quodlibetartig aus bekannten Volksliederanfängen zusammen. Unter den eingeflochtenen Texten und Einzeluntersuchungen befinden sich auch zwei Balladenstoffe, deren italienische Herkunft wohl unanfechtbar ist: Donna Lombarda, der D'Ancona ein höheres Alter als Gaston Paris zuschreibt, und La bella Cecilia, über die oben 12, 64 zu vergleichen ist. Die zweite Hälfte des Buches (S. 209–474) ist der Betrachtung der Liebeslyrik, der Geschichte ihrer Formen, der Verbreitung einzelner Lieder durch alle italienischen Landschaften und ihrer Heimat gewidmet. Für eine grosse Zahl von Liedern erweist der Vf. aus Sprache, Reim und anderen Indizien, dass ihr Ursprung nicht in Toscana, sondern in dem liederreichen Sizilien zu suchen ist, dessen dichterischer Ruhm bis in die Zeit des Hohenstaufenkaisers Friedrich II. zurückgeht. In Toscana wurden sie einer sprachlichen Umwandlung (toscaneg-

giamento) unterzogen und drangen von hier aus in die anderen Provinzen. Auch die Entwicklung der Form des Rispetto oder Strambotto bestätigt diese Wahrnehmung. Aus der ursprünglichen sizilischen vierzeiligen Strophe entstand sowohl die mit einer Coda versehene Strophe Toskanas, wie die nur zwei Reime enthaltende Ottava siciliana, aus der dann die gewöhnliche Ottave hervorging; die dreizeiligen Stornelli aber sind in Toskana zu Hause. Bei der hohen poetischen Begabung des italienischen Volkes, das seinen Ariost, Tasso und Berni teilweise auswendig weiss, und bei der gegenseitigen Beeinflussung von Kunst- und Volkspoesie (D'A. vergleicht sie S. 472 zwei getrennt nebeneinander fliessenden Strömen, die sich bisweilen vereinen und dadurch einer etwas von des andern Farbe annehmen) ist natürlich eine Scheidung zwischen Volkslied und Kunstlied oft schwierig; trotzdem kennzeichnet D'A. verschiedene Stücke in den Sammlungen von Tigri und Giannini als unecht und weist für viele Nummern der hsl. und gedruckten Liederbücher des Volkes den literarischen Ursprung nach. Man sieht, auch der deutschen Volksliedforschung bietet die mit sicherer Methode geführte Untersuchung, der noch umfängliche Liedertexte und Verzeichnisse aus dem 15. bis 17. Jahrhundert angehängt sind (S. 175—561), wertvolle Parallelen. Dass der Vf. dabei selten über die Grenzen seines Landes hinausblickt, die Heimatfrage für internationale Balladenstoffe (wie die Grossmutter Schlangenköchin S. 124) nicht aufwirft und die musikalische Seite des Volksliedes unberührt lässt, kann unsere Dankbarkeit für das Gebotene nicht schmälern. Zu vielen von ihm behandelten Motiven (S. 103 Kettenreime, 98. 258 Vogel als Bote, 231. 399 Verwandlungen des Liebhabers, 225 trauernde Taube, 285 Sieben Schönheiten, 239 Und wenn der Himmel wär Papier usw.) hätte er bei Uhland, R. Köhler und anderen deutschen Forschern weitere Nachweise finden können.

Berlin. J. Bolte.

E. M. Kronfeld, Der Weihnachtsbaum. Botanik und Geschichte des Weihnachtsgrüns. Seine Beziehungen zu Volksglauben, Mythos, Kulturgeschichte, Sage, Sitte und Dichtung. Mit 25 Abbildungen. Oldenburg und Leipzig, Schulzesche Hofbuchhandlung o. J. [1906]. VIII, 233 S. 8°. 4 Mk.

Keine erschöpfende wissenschaftliche Untersuchung bietet uns der Wiener Botaniker, aber eine anmutig zu lesende und durch Quellennachweise genügend fundierte Sammlung von allerlei Wissenswertem über die mit der Weihnachtsfeier in Zusammenhang stehenden Pflanzen: die Christrose (Nieswurz), die blühenden Kirsch- und Apfelbaumzweige, die immergrüne Tanne, Fichte, Fohre, Eibe, Mistel, Stechpalme, den Mäusedorn und ihre Verwendung im Kultus und Volksgebrauch, um sich endlich der Geschichte des mit Lichtern und Äpfeln behängten Weihnachtsbaumes zuzuwenden. Wenngleich die reichlich eingestreuten Dichterzitate dem Stile eine feuilletonistische Färbung verleihen, so ist doch hervorzuheben, dass die allmähliche Verbreitung des um 1600 zuerst in Strassburg, im 18. Jahrhundert im protestantischen Mitteldeutschland erscheinenden und im 19. Jahrhundert auch in die katholischen Gegenden eindringenden Weihnachtsbaumes sorgfältig geschildert wird; mit gutem Erfolge hat K. selbst eine Reihe von bejahrten Leuten in Österreich darüber befragt und z. B. festgestellt, dass in Wien die ersten Weihnachtsbäume seit 1817 durch die Gemahlin des Erzherzogs

Karl, eine hessische Prinzessin, durch den Maler Rudolf Alt aus Frankfurt und den Schauspieler Anschütz eingeführt worden sind. Feilbergs grosses Werk 'Jul' (1904) blieb dem Vf. leider unbekannt; auch unsere Zeitschrift hätte ihm verschiedene Notizen geliefert. J. B.

Volkskunde im Breisgau, herausgegeben vom Badischen Verein für Volkskunde durch Prof. Dr. Fridrich Pfaff. Freiburg i. B., J. Bielefeld 1906. 189 S. 8°. 3 Mk.

Diese dem badischen Fürstenpaare zum goldenen Hochzeitsfeste dargebrachte Gabe besteht aus acht Abhandlungen, die sämtlich von Volksüberlieferungen des badischen Landes ausgehen. F. Pfaff erläutert umsichtig die Sage vom Ursprung der Herzoge von Zähringen, die der 1525 verstorbene Freiburger Kaplan Joh. Sattler aufgezeichnet hat, aus den historischen und örtlichen Verhältnissen und aus der Verbindung mit der Dietrichsage, die ja auch in der Anknüpfung der Harlungen an Breisach zu Tage tritt. — Weiter schildert Pfaff das alte volkstümliche Kraft- und Scherzspiel 'Katzenstriegel' oder Strebekatze, bei dem zwei Kämpfer, die Hände auf die Erde gestemmt, niederknieten und an einem Handtuche zogen, das sie entweder mit den Zähnen packten oder um den Nacken gelegt hatten. Hierzu hätte P. weitere Zeugnisse finden können bei Bolte und Seelmann, Niederdeutsche Schauspiele 18[illegible] S. [illegible]; Philo vom Walde, Schlesien in Sage und Brauch 1883 S. 141 (Strabelkatze), Vöges, Sagen aus Braunschweig 1895 Nr. 170. Verwandt ist das 'jeu de panoye', bei dem die Gegner die Füsse gegeneinander stemmen, bei Moerkerken, De Satire in de nederlandsche Kunst der Middeleeuwen 1904 S. 198 und in einer kleinen Bronzegruppe des finnischen Bildhauers Rob. Stigett, die ich auf der diesjährigen Berliner Kunstausstellung sah. Der Name erklärt sich wohl aus einem Scherze, zwei wirkliche Katzen zusammenzukoppeln und dann gegen einander zu hetzen. — F. Lamey beschreibt in seinem Artikel 'Fastnachtsgebräuche aus Bernau bei St. Blasien', wie die Burschen am Sonntag Invocavit eine 'Hexe' genannte Strohpuppe verbrennen und glühend gemachte runde Holzscheiben den Berg hinunterschleudern. — O. Haffner bringt 337 Volksrätsel aus ganz Baden in der von E. H. Meyer vorgeschlagenen stofflichen Gruppierung und mit sorgsamen Verweisen auf Wossidlos und andere Sammlungen zum Abdrucke, das Ergebnis einer 1893 bei den badischen Volksschullehrern veranstalteten Umfrage. — Schon oben S. 209 erwähnt wurden die beiden Liedersammlungen von K. Pecher, der 22 Marschlieder des 5. Badischen Infanterie-Regiments Nr. 113 samt den Melodien aufgezeichnet hat, und von O. Meisinger, 13 Volkslieder aus dem Wiesentale. — F. Kluge verfolgt die Geschichte der 1777 von Wieland als schwäbisch bezeugten 'lieblichen Wortbildung' Anheimeln bis auf Bismarck, Rosegger und Heinrich Seidel, und E. Eckhardt analysiert drei 'alte Schauspiele aus dem Breisgau', nämlich das 1599 geschriebene, aus einem Fronleichnams- und einem Passionsspiele zusammengesetzte Freiburger Drama, das z. T. auf diesem beruhende, aber auch durch den protestantischen Schweizer Ruof beeinflusste zweite Freiburger geistliche Spiel von 1604 und endlich das Endinger Judenspiel, das K. v. Amira 1880 herausgab. Zu S. 176 bemerke ich, dass die Namen der Wächter am Grabe Christi auf den Engländer Grimald zurückgehen (Archiv f. neuere Sprachen 105, 9). J. Bolte.

Notizen.

O. Arnstein, Volkskunde (Bibliographie für 1903. 1464 Nr.. Jahresberichte für neuere deutsche Literaturgeschichte 14, 36—75.

R. Brandstetter, Ein Prodromus zu einem vergleichenden Wörterbuch der malaio-polynesischen Sprachen für Sprachforscher und Ethnographen. Luzern, E. Haag 1906. 74 S. (In origineller, für jeden Sprachwissenschaftler interessanter Weise stellt der Vf. neue theoretische Forderungen für ein vgl. Wörterbuch des durch W. v. Humboldt berühmt gewordenen Kawi und 11 neuerer malaio-polynesischer Sprachen auf, behandelt zur Probe die Benennungen von 20 Körperteilen und sondert endlich unter diesen die höflichen, euphemistischen, poetischen und derben Ausdrücke. An sieben frühere Hefte von Bs. Malaio-polynesischen Forschungen, die zumeist Übersetzungen von Erzählungen bieten, sei hierbei erinnert).

A. van Gennep, De l'héraldisation de la marque de propriété et des origines du blason, étude ethnographique (aus Revue héraldique). Paris 1906. 23 S. (Nicht nur in Deutschland, sondern auch in Russland, Ägypten, Arabien, Japan ist die Hausmarke oft zum Wappen geworden; selbst das Totemtier eines Stammes wird bisweilen als Eigentumsmarke gebraucht. Der Ursprung des Wappens ist offenbar polygenetisch.)

Max Gerhardt, Der Aberglaube in der französischen Novelle des 16. Jahrhunderts. Rostocker Diss. Schöneberg, Langenscheidt 1906. XII, 158 S. (Die fleissige und gutgeordnete Materialsammlung bietet ein Seitenstück zu Roemers Diss. über den Aberglauben im frz. Renaissancedrama 1903; die beigegebenen Erläuterungen sind etwas ungleich ausgefallen, Sébillots Folklore de France wird nirgends herangezogen. Ein Sachregister erhöht die Brauchbarkeit.)

Franz Heinemann, Tell-Bibliographie, umfassend 1. die Tellsage vor und ausser Schiller (15. bis 20. Jahrhundert) sowie 2. Schillers Tell-Dichtung (1804—1906). Bern, K. J. Wyss 1907. 189 S. 4 Mk. (Der Verf. der oben 13, 110 besprochenen trefflichen Tell-Ikonographie gibt eine Übersicht über die Ausgestaltung der Tellsage und die Geschichte des wissenschaftlichen Streites, indem er viele Buchtitel mit einer kurzen Charakteristik versieht, und bringt im zweiten Teile eine wertvolle nachträgliche Gabe zum Schillerjubiläum).

E. Hoffmann-Krayer, Schweiz, Volkskunde. Geographisches Lexikon der Schweiz 5, 33—48. 1907 (behandelt kurz, aber mit Angabe der Literatur die Sitten, Bräuche, Feste, Spiele sowie die Volksdichtung).

R. F. Kaindl, Völkerkunde, Volkskunde und Völkerwissenschaft. Österreichische Rundschau 4, 143—150.

Gerh. Kropatscheck, De amuletorum apud antiquos usu capita duo. Greifswalder Diss. 1907. 72 S. (Sammelt übersichtlich die antiken Stellen über Schutzmittel gegen böse Geister und Krankheiten und die heilkräftigen Pflanzen, die man als Amulete trug, statt sie zu verzehren. Über die erhaltenen antiken Amulete will der Vf. später handeln).

Franz Frhr. v. Lipperheide, Spruchwörterbuch, Lief. 9—20. Berlin, Expedition des Spruchwörterbuchs 1906. S. 385—960. Lief. je 0,60 Mk. (Heiraten-Wahrheit. Die oben 16, 365 angezeigte sehr beachtenswerte Sammlung schreitet rüstig dem Abschluss zu; nur noch zwei Lieferungen stehen aus.)

E. Rabben, Die Gaunersprache (chochum loschen) gesammelt und zusammengestellt aus der Praxis für die Praxis. Hamm i. W., Breer & Thiemann 1906. 167 S. (Ein Polizeibeamter veröffentlicht ein in der Praxis gesammeltes Vokabular, ohne Kenntnis der von Kluge verzeichneten früheren Literatur [oben 15, 467]; er unterscheidet die süddeutsche, norddeutsche und jüdische Gaunersprache.)

A. Schullerus, Kalender des Siebenbürger Volksfreundes für 1907. Hermannstadt, J. Drotleff. 176 S. 0,50 Kr. (Darin u. a. Lebensskizzen von Friedrich Teutsch und O. v. Meltzl. E. Sigerus, Sächsische Leinenstickereien. A. Schullerus, Das Brot im Spiegel unserer Mundart).

K. Spiess, Das Sprichwort (Preuss. Jahrbücher 126, 270–288. Berlin 1906). — Volkskunde und Volksleben (Grenzboten 1906, 3, 670–677).

J. Leite de Vasconcellos, Ensaios ethnographicos, vol. 3. Lisboa, Imprensa Lucas 1906. VIII, 408 S. (Die hier gesammelten Zeitschriftenartikel sind teils Anzeigen volkskundlicher Literatur von 1881–84, teils betreffen sie portugiesischen Aberglauben (1879–81) und Festkalender (1880–81); ferner liefert der Vf. Nachträge zu seiner verdienstlichen, oben 14, 358 erwähnten Bibliographie der portugiesischen Volkskunde.)

J. Leite de Vasconcellos, Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal, vol. II. Lisboa, Imprensa nacional 1905. XVIII, 373 S. (Dem oben 9, 345 besprochenen prähistorischen Teile folgt die ebenso gründliche und gelehrte Untersuchung über die Religion Portugals in protohistorischer Zeit, d. h. bis zum Erscheinen der Römer auf der iberischen Halbinsel. Neben den vereinzelten Notizen antiker Schriftsteller fliessen hier reichlicher die monumentalen Quellen, gesammelt im Berliner Corpus inscriptionum lat. II, vom Vf. aber sorgfältig nachgeprüft und in guten Abbildungen und Karten vorgeführt. Da erscheinen die Gottheiten Endovellicus, Ategina, Matres, Lares, Nymphae, Genius, Navia, Trebaruna, Runesocesius u. a., deren Besprechung der Vf. einleitende Kapitel über die Geographie und Ethnologie Portugals, den Kultus der Gestirne, Berge, Wälder, Küsten, Flüsse, heiligen Tiere, auch über den von den Phönikiern eingeführten Herakles-Melqart voraufschickt. Weitere Ausführungen über Totenkult, Opfer, Standbilder usw. sollen im dritten Bande folgen.)

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 25. Januar 1907. Herr Professor Ludwig berichtete über Reste volkstümlicher Überlieferungen und Aberglauben bei der Fischerbevölkerung in Horst an der Ostsee. Er gab auch Beispiele der dortigen Volksmedizin durch Besprechung und Bestreichen. Herr Dr. Ebermann wies darauf hin, wie schwer es sei, alte Segensprüche in Deutschland chronologisch zurückzuverfolgen, während es in Frankreich eine bis ins 16. Jahrhundert zurückzuführende Tradition gebe; auch bei den Rezeptbüchern volkstümlichen Charakters sei keine Tradition vorhanden. Herr Prof. Dr. Schulze-Veltrup wies auf 'Albertus Magnus' als Quelle für Segensprüche und Rezepte hin, Herr Prof. Dr. Roediger auf den sogen. 'Feurigen Drachen', ein wohl ironisch gemeintes Handbuch für Zauberkünste. Herr Prof. Dr. Bolte legte das oben S. 91 abgebildete Fangespiel aus geschnitzten Hölzchen vor und besprach das in einem Berliner Theater aufgeführte Tiroler Krippenspiel von Greinz. Herr Maurer führte zu dem Hölzchenspiel eine Parallele aus Südafrika an. Herr Oberlehrer Dr. Fuchs sprach ausführlich über die Keule im Kasten, die bekannte Sage von den undankbaren Kindern, denen die Eltern ihr Erbe schon bei ihren Lebzeiten übergeben haben. Die bekannteste Fassung der Sage lehnt sich an das Wahrzeichen von Jüterbog, die Keule, an; auch in anderen norddeutschen Orten sind Erinnerungen an solche Wahrzeichen erhalten. Der Sagenstoff ist aber nicht nur in Deutschland, sondern auch in benachbarten und ferneren Ländern bekannt, so in Frankreich, England, Spanien usw. Die Variationen beziehen sich besonders auf den Behälter, worin der Vater, nachdem er die Undankbarkeit seiner Kinder erkannt, seine angeblichen Schätze

bewahrt; bisweilen leiht er von seinen Kindern einen Scheffel, in dem er nachher einiges Geld zurücklässt; an Stelle der Keule erscheint in England öfter ein Hammer. Das Alter dieser Sage wird durch das Schachbuch des Jakobus di Cessolis (12. Jahrhundert) bezeugt; die älteste niederdeutsche Fassung des Spruches: „Wer seinen Kindern gibt das Brot usw.“ in drei Reimen des 16. Jahrhunderts stammt aus Rostock. Dass Hammer oder Keule eine Erinnerung an die alte Sitte darstelle, untaugliche Greise zu erschlagen, bestritt der Vortragende durchaus, vielmehr hielt er die Keule für eine spätere und überflüssige Zutat. An der Diskussion beteiligten sich Herr Bolte und Roediger. In den Ausschuss wurden für das Jahr 1907 gewählt: Fräulein El. Lemke und die Herren Behrend, Friedel, Götze, Hahn, Heusler, Lemke, Ludwig, Maurer, Mielke, Samter, Schmidt. Als Schriftführer für Herrn Oberlehrer Dr. Ebermann ward der Unterzeichnete kooptiert.

Freitag, den 22. Februar 1907. Der Vorsitzende machte Mitteilung vom Hinscheiden des Prof. A. Kirchhoff in Halle und legte den von Herrn Mielke erstatteten Bericht über den erfreulichen Fortgang der 'Landeskunde der Provinz Brandenburg' vor. Den Vortrag des Abends hielt Herr Postdirektor Esslinger aus Leer in Ostfriesland über ostfriesländisches Kunstgewerbe unter Vorlegung vieler ausgezeichneter Stücke aus seinen reichen Sammlungen. In vielen Beziehungen zeigt das ostfriesländische Kunstgewerbe Verwandtschaft mit Westfriesland. Da die Ostfriesen von alters her Seefahrer sind, so kann man unter den Erzeugnissen des alten Kunstgewerbes vielfach Erinnerungen an ausländische Natur- und Kunstgebilde bemerken. In der Marsch sind durch den Reichtum, den daraus folgenden Luxus und die Neuerungssucht die alten Überlieferungen sehr verblasst, während die Geestbewohner noch manchen alten Hausrat sich bewahrt haben. Zugleich mit dem allgemeinen Rückgange des Handwerks im 19. Jahrhundert hat auch das ostfriesische Kunstgewerbe viel von der alten Frische und Kraft eingebüsst. Das alte Geschlecht der Kunsthandwerker, die nach Jahrhunderte alten Vorlagen in Musterbüchern arbeiteten, ist jetzt ausgestorben. Ihre Erzeugnisse zeichneten sich durch grosse Stilreinheit und Wahrhaftigkeit in der Verwendung des Materials aus, Grundsätze, auf welche das moderne Kunstgewerbe zurückgegriffen hat. Auf der dritten deutschen Kunstgewerbe-Ausstellung in Dresden 1906, wo Herr Esslinger grosse Teile seiner Sammlungen vorgeführt hatte, wurden diese charakteristischen Vorzüge allgemein anerkannt. Die Trachten der Ostfriesen wurden durch zwei Anzüge beider Geschlechter und mehrere Frauenhüte veranschaulicht. Die Frauentracht erinnert an die holländische der Insel Marken. Eine grosse Sammlung von Modellen für Schuhschnallen bewies, mit welcher Gründlichkeit der Redner das Gebiet des ostfriesischen Kunstgewerbes durchforscht hat. In früherer Zeit war die Leinenweberei in Lehe sehr bedeutend und ihre Erzeugnisse wurden weithin ausgeführt. Die Regierung Friedrichs des Grossen liess sich auch hier die Seidenraupenzucht angelegen sein. Unter den Korbwaren befand sich ein originelles stuhlförmiges Gerät zum Anwärmen und Trocknen der Kinderwäsche. Hochentwickelt war die Holzschnitzerei der oft blau, rot und grün bemalten Möbel und der Lehnen der zweiräderigen Wagen, die aber nur im Sommer benutzt werden konnten. Mit Kerbschnitzerei verziert waren die sog. Schultafeln, kleine Holzkästen mit Deckel und Handgriff, die gleich unseren Schulmappen zur Aufnahme der Schulbücher dienten und vom Dorfmaler schön geschmückt waren. Die Sitte der Geschenkfenster wurde durch einige bemalte Scheiben veranschaulicht, wie sie bei festlichen Gelegenheiten (Fensterbieren) die Bauern einander schenkten. Die Zinn- und Gelbgiesser schmückten Küche und Stube mit getriebenen Tellern mit biblischen Darstellungen und mit

[illegible] langgestielten Bettpfannen, die man an die Wände hängte, nachdem abends die Hausfrau damit alle Betten durchwärmt hatte. Eiserne Schmiedearbeiten von grosser Schönheit stellten den alten ostfriesischen Grob- und Kleinschmieden ein ehrenvolles Zeugnis aus: feinziselierte Wurstrosten, Huthalter in der Art der Vierländer, Kessel- und Lampenhaken, Zangen zum Backen der Neujahrskuchen, Wetterfahnen, Fischergeräte und der den Marschbauern eigentümliche zweigespitzte 'Patstock', der als Waffe und als Springstock diente. Hervorragendes leisteten die Goldarbeiter in der Herstellung feiner und eigenartiger Schmucksachen. Ihre Filigrantechnik, die sie wohl von Holländern überkamen, zeichnet sich durch grosse Feinheit und schwungvolle Linienführung aus. Seine grossen Sammlungen wünscht der Redner in einem neu zu begründenden öffentlichen ostfriesischen Museum zu vereinigen, wofür er seine derzeitigen Landsleute zu gewinnen sucht.

Freitag, den 22. März 1907. Der Unterzeichnete legte Photographien von Kacheln eines Winterthurer Fayence-Ofens von 16[illegible]5 aus der Sammlung für deutsche Volkskunde vor. Das Mittelschild enthält die Namen der Besteller und das Monogramm des Hafnermeisters Hans Heinrich Graf. Die Kacheln sind mit Darstellungen der zehn Lebensalterstufen des Mannes von 10 bis zu 100 Jahren in farbiger Malerei versehen. Symbolische Tiere und Pflanzen fehlen bei diesen Darstellungen, dagegen ist ihnen ein Spruch beigefügt, der dem von A. Englert oben 1[illegible], 32 unten zitierten entspricht. Ferner legt derselbe eine Reihe von Neuerwerbungen vor, welche sich auf die Geschichte der Volkstracht im Fürstentum Schaumburg-Lippe beziehen. An den Beispielen der in Bückeburg, Lindhorst und Frille zurzeit üblichen Frauenhaube wurden drei Trachtengruppen in Schaumburg-Lippe besprochen, welche vor etwa 50 Jahren weit weniger unterschieden waren als heute, wie an der Hand älterer Abbildungen gezeigt wurde. Herr Prof. Bolte machte auf Darstellungen der Altersstufen an Fayence-Öfen im Germ. Mus. in Nürnberg aufmerksam. — Herr Dr P. Bartels machte interessante Mitteilungen über Volksglauben, Volkslieder und Sagen der Weissrussen. — Herr Dr. jur. A. Hellwig sprach dann über Verbrechen und Aberglauben. Er zeigte an zahlreichen gerichtsbekannten Beispielen, wie noch heute der Glaube an Hexerei, Wahrsagerei, bösen Blick, an die Zauberkraft von Amuletten, Wünschelruten u. dgl. in Stadt und Land nicht ausgestorben sei. Da der Aberglaube oft zu Verbrechen, ja zu Mord führt, ist seine Kenntnis auch für Juristen von der grössten Bedeutung. Denn häufig ist es möglich aus den Spuren, welche der Verbrecher in abergläubischem Wahn am Tatorte hinterliess, den Täter zu ermitteln. Vielfach wird man auch bei Vergehen wie Baumbeschädigungen aus der Kenntnis der sympathetischen Kuren mildernde Umstände für den Frevler ableiten dürfen. Bei schweren Verfehlungen dürfte allerdings abergläubische Gesinnung des Verbrechers nicht immer als Unzurechnungsfähigkeit gelten. Der Kampf gegen den Aberglauben ist zwar schwer zu führen, weil die Betrogenen sich meist schämen, ihre Torheit einzugestehen, aber er ist eine Kulturaufgabe ersten Ranges, die nicht den einzelnen deutschen Staaten überlassen werden darf, sondern vom Reiche aus organisiert werden muss. In der folgenden Diskussion vermisste Herr Dr. Fiebelkorn eine wissenschaftlich genügende Definition des Begriffes Aberglauben, da z. B. der Glaube an die Wünschelrute als Aberglaube angesehen wurde, während nach seiner Meinung die Frage nach ihrer Wirksamkeit oder Unwirksamkeit noch nicht entschieden sei. Herr Prof. Roediger wies darauf hin, dass für gerichtliche Verfolgung des Aberglaubens wohl nur der etwa angerichtete Schaden und die daraus folgende Entschädigungspflicht in Frage kommen dürfte.

Steglitz. K. Brunner.

Drei spätmittelalterliche Legenden in ihrer Wanderung aus Italien durch die Schweiz nach Deutschland.

Von Heinrich Dübi.

(Vgl. S. 42—65. 143—160.)

3. Frau Vrene und der Tannhäuser.[1]

Man nimmt gewöhnlich an, dass die durch Wagners Oper so bekannt gewordene Legende von dem Ritter, der im Venusberge gewesen war und dafür vom Papste verflucht wurde, wie sie an einen deutschen Namen anknüpft, so auch deutschen Ursprunges und an irgend einem Berg in deutschen Landen einheimisch sei. Der Hörselberg in Thüringen freilich ist erst im 19. Jahrhundert der Ehre gewürdigt worden, der Schauplatz auch dieses legendären Ereignisses zu sein, wie er schon vorher andere Helden der Volkssage beherbergt hatte. Aber weder der Stoff noch das Lokal der Tannhäusersage sind, wie Gaston Paris in seinen 'Légendes du moyen âge' (2e édition, Paris 1904) S. 116f. nachgewiesen hat, ursprünglich germanisch; deutliche Spuren weisen darauf hin, dass der erstere ursprünglich keltisch ist. In der Form aber, wie und nach dem Orte, wo sie zuerst literarisch verarbeitet erscheint, gehört die Tannhäusersage in den Kreis der Legenden, welche sich in Italien an den Namen der Sibylle anknüpfen. Aus Italien ist die Legende durch Vermittlung der Schweiz nach Deutschland gelangt. Diesen schon von Gaston Paris S. 135 vermuteten Weg der Sage zu beweisen, ist der Zweck der nachfolgenden Erörterungen.

Der Minnesinger 'Herr Tannhäuser' oder 'der Tanhûsære', über dessen Lebensschicksale (1205—1270) wir nur sehr ungenügend unterrichtet sind (dass er aus einem salzburgischen Adelsgeschlecht stamme,

1) Vgl. Erich Schmidt, Tannhäuser in Sage und Dichtung (Nord und Süd 1892, Nov. = Charakteristiken, 2. Reihe 1901 S. 24—50). A. Soederhjelm, Antoine de la Sale et la légende du Tannhäuser, in Mémoires de la société néo-philologique à Helsingfors 2, 107 ff (1897); Gaston Paris, Légendes du moyen âge 1900 p. 17—109: 'Le paradis de la reine Sibylle' (1897) und p. 113—145: 'La légende du Tannhäuser' (1898).

ist unsicher; spätere Tradition machte ihn zu einem fränkischen oder schwäbischen Ritter), nennt in seinen sinnenfrohen, in der Art Neidharts von Reuenthal gedichteten Liedern weder Frau Venus noch den Minneberg. In dem gegen Ende des 13. Jahrhunderts entstandenen 'Wartburgkrieg'[1]), einem poetisch fast wertlosen Produkt des ausgehenden Minnesingertums, ist die Rede von Felicia, der Tochter der Sibylle, die mit Juno und Artus in einem hohlen Berge lebt. Woher der Verfasser, wahrscheinlich ein Mainzer Meister, die seltsame Notiz hat, ist nicht bekannt. Sie mag aus der Volkssage stammen, ist aber in diese importiert, wie auch der bretonische König Artus. Ich darf wohl schon hier darauf aufmerksam machen, dass, nachdem 1838 der aus dem 'Wartburgkrieg' stammende, aber durch die Novelle von E. T. A. Hoffmann umgemodelte Heinrich von Ofterdingen für identisch mit dem Tannhäuser des Volksliedes erklärt war, R. Wagner es war, der diese neue Figur mit dem Kreise der Wartburg einerseits, des Hörselbergs anderseits in Verbindung setzte.

Der im Wartburgkrieg noch unbekannte Berg und die Grotte der Sibylle-Venus wird 1391 in Italien benannt, lokalisiert und genau beschrieben. Es geschieht dies in dem 5. Buch des Prosaromans 'Guerino il Meschino' von Andrea dei Magnabotti.[2]) Der Verfasser mag die in altfranzösischen Fableaux vorkommenden Schilderungen des Liebesgartens gekannt haben, ist aber doch im wesentlichen von der an Ort und Stelle vorhandenen Tradition abhängig, die er offenbar selbst erkundet hat. Sein Held ist, wie Telemach, auf der Suche nach seinem Vater und begehrt Auskunft über ihn von der Sibylle, die, wie man ihm sagt, nicht mehr bei Cumä, sondern im Apennin bei Norcia haust. Die Bewohner von Norcia wollen ihn von seinem Vorhaben abwendig machen, indem sie ihm erzählen, dass nach einer Schrift Messire Lionel de France vergeblich versucht habe in die Grotte einzudringen, indem er durch einen schrecklichen Wind zurückgetrieben worden sei. Auch ein anderer Mann habe es versucht, sei aber nie wiedergekommen. Guerino bleibt bei seinem Vorhaben, gelangt über Schloss Castelluccio zu frommen Eremiten, die ihn mit ihrem Rate stärken, ersteigt schreckliche Felsen über gähnenden Abgründen und kommt schliesslich zu einer Höhle mit vier Eingängen. Er verfolgt, eine Kerze in der Hand, einen unterirdischen Gang bis zu einer metallenen Türe, auf deren Flügeln lebenswahr gemalte Dämonen die Inschrift tragen: 'Wer zu dieser Pforte eingeht und innerhalb eines Jahres nicht wieder herauskommt, muss darinnen bleiben bis zum jüngsten Tage und ist dann verdammt'. Guerino klopft an und findet Einlass. Der Aufenthalt bei der Sibylle und ihren Frauen wird als ein paradiesischer geschildert. Aber Palast, Reichtümer und Garten beruhen auf Zauberei.

1) Der Wartburgkrieg, herausgegeben von K. Simrock (Stuttgart und Augsburg 1858) S. 111. Über Felicia und den Freudenberg s. unten S. 263[1].

2) Vgl. Gaston Paris p. 88–91.

Jeden Samstag verwandeln sich die Bewohner in Schlangen und Skorpionen und bleiben in dieser Verwandlung bis Montag zu der Stunde, wo der Papst seine Messe beendigt hat. Die Sibylle sucht Guerino zur Liebe zu verführen, er widersteht ihr, aber es gelingt ihm auch nicht, ihr ihre Geheimnisse zu entlocken. Am letzten Tage des Jahres verlässt er sie und kehrt an die Oberwelt zurück. Über die Eremitenklause und Norcia begibt er sich nach Rom, wo ihm der Papst in Ansehung seiner löblichen Absicht und seines tugendhaften Benehmens die Absolution erteilt.

Guerino ist eine Romanfigur; Andrea dei Magnabotti ist vielleicht nie auf dem Monte della Sibilla, wie der Bergzug, man weiss nicht seit welcher Zeit, heute noch heisst, gewesen, und die 'Schrift', welche von Messire Lionels Besuch in der Grotte handelte, hat nie jemand gesehen. Aber aus dem 15. Jahrhundert sind eine Reihe von Besuchern mit und ohne Namen bekannt. Man wird sich erinnern, dass wir dies auch (oben S. 57 f.) für den dem Sibyllenberg benachbarten Pilatussee nachgewiesen haben, und es sind grösstenteils die nämlichen Autoritäten, die wir für beide profane Wallfahrtsziele zu zitieren haben.

Ich beginne mit dem Züricher Chorherrn Felix Hemmerlin oder Malleolus[1]), weil sein Zeugnis das älteste ist und er am deutlichsten den Zusammenhang beider Sagen zu ahnen scheint. In der Tat verweist er am Ende von cap. 23, in welchem er den Pilatussee und seine dämonischen Erscheinungen schildert, auf das, was er in cap. 26 seines Dialogs zwischen dem Edelmann und dem Bauern über die ähnlichen Erscheinungen am Venusberg berichtet habe. Dieser in ziemlich barbarischem Latein abgefasste Bericht lautet in Kürze folgendermassen: Nahe bei der Stadt Norcia und dem Kastell 'Montifortino' liegt der Sibyllenberg, wo durch das Hinschweifen der Menschen über diese Berge, ähnlich wie dies bei Luzern geschieht, Stürme und Hagelwetter entstehen, die für die umliegenden Orte sehr lästig sind. Wie Hemmerlin deutlich gesehen und von Ortskundigen erfahren hat, sind diese Berge voll von Höhlen und Grotten, die bis ins Innere des Berges reichen, und unpassierbaren Gängen. Der Berg heisst gemeiniglich Venusberg, weil Venus, die Gattin des Vulcan, hier ihr vom Feuer unzertrennliches Wesen treibt. In diesen Grotten sind dämonische Wesen, Incubi und Succubi, in der Gestalt schöner Weiber, die von irgendwoher gekommene Männer betören. Zur Zeit, wo der Papst Johann XXIII. mit der Kurie in Bologna verweilte, hat Hemmerlin einen 'einfalten' (simplicianus) Mann aus Schwyz gesehen, der bekannte, dass er in diesen Bergen bei den unsauberen Geistern ein Jahr in Wollust zugebracht habe. Wegen seiner aufrichtigen Reue und mit Worten und Geberden bezeugten Zerknirschung über die mit Verläugnung der gebenedeiten Jungfrau und

1) Vgl. oben S. 55² und Felix Hemmerlin, De nobilitate et rusticitate dialogus (Basel 1497) cap. 26, S. XCIIII.

aller Heiligen und Verzicht auf die Gnade Gottes verknüpften Sünde wurde ihm auf Veranlassung Hemmerlins durch einen päpstlichen Beichtiger in der Kirche des h. Petronius zu Bologna die Absolution zuteil. Auf Befragen berichtete er ausführlich, wie er mit zwei Gefährten aus Deutschland (Alemania) in die Grotten eingedrungen sei. Sie fanden darin einen reizenden, ebenen Platz. Er glich einem von dem Kreuzgang umschlossenen grossen Klostergarten, mit zwölf Türen im Hintergrunde, durch welche man nach freier Wahl zu zwölf nach den Monaten klimatisch wechselnden Gärten gelangte. Und obwohl der 'Simplicianus' im März in den Berg gedrungen war, fand er beim Öffnen der Türe einen mit allen Früchten des Septembers gezierten Obstgarten. Ebenso frei und wechselnd ist der 'tröstliche' Verkehr mit den schönen Frauen und der Genuss eines mit allen Reizen jugendlicher und weltlicher Lustbarkeit geschmückten Lebens. Aber ein wohlmeinender Greis warnt beim Eintritt den Schwyzer und seine Gefährten, nicht über ein Jahr zu verweilen, sonst müssten sie immer in dem Berge bleiben. Er wiederholt die Warnung nach einem Jahre, das den Erschrockenen wie ein Monat verflossen ist. Während seine Gefährten, durch die wunderbaren Erzählungen der Frauen verführt, bleiben, entrinnt der Schwyzer einzig. Er hat auch drinnen verschiedene zu ewigem Bleiben verdammte Personen aus verschiedenen Ländern, namentlich aus England, gesehen, unter anderen einen alten (antiquum) Mann und seinen Sohn, die an der allgemeinen Freude keinen Anteil nahmen.

Diese bisher fast unbeachtete Erzählung, welche auf die Jahre 1410—13 zurückgeht, scheint mir auf das allerdeutlichste zu beweisen, dass die Sage von Tannhäuser im Venusberg mit vielen später bekannten Einzelheiten, den getreuen Eckart eingeschlossen, um die Wende des 14. Jahrhunderts in Italien ausgebildet war und von dort durch Vermittlung der Schweiz nach Deutschland gelangte. Hemmerlins Pamphlet war handschriftlich schon 1456, vielleicht früher, verbreitet (begonnen ist es 1440), ist aber erst durch einen Basler Wiegendruck von 1497 allgemein bekannt geworden.

Der prophetische Charakter der Sibylle, der noch im Guerino hervortritt, ist in dieser Erzählung fast ganz verwischt. Die Schilderung des üppigen Lebens in der Venusgrotte ist in für einen Geistlichen recht lebhaften Farben gehalten; die Vergebung erfolgt wie im Guerino, nur dass der Papst durch einen Stellvertreter ersetzt wird. Viel deutlicher und dem Tannhäuserlied sich nähernd ist die Rolle des Papstes in der Erzählung des Antoine de la Sale.[1]) Wie wir oben S. 58 berichtet haben, wurde die 'Salade', in welcher auch der Abschnitt über das Paradies der Konigin Sibylle zu den 'guten und schmackhaften Kräutern' gehört,

1) Vgl. oben S. 58[1] und Soederhjelm S. 111 ff.

zwischen 1438 und 1442 niedergeschrieben. Gedruckt ist die 'Salade' aber erst im 16. Jahrhundert, zuerst ohne Datum, dann 1527 zu Paris. Beide Ausgaben sind sehr selten; allgemein zugänglich sind aber nun die Auszüge, welche Professor Soederjhelm seinem vorzüglichen Artikel: 'Antoine de la Sale et la légende de Tannhäuser' in den Mémoires de la société néo-philologique à Helsingfors, tome 2 p. 107 ff., nach einem Manuskript der Bibliothéque royale in Brüssel aus dem 15. Jahrhundert beigegeben hat. Antoine de la Sale hat seinem Reisebericht, der vom Mai 1420 datiert ist, eine Karte beigefügt, die für jene Zeit recht gut ist und beweist, dass ihr Verfasser die Gegend des Pilatussees wie der Sibyllengrotte aus Autopsie kennt. Wir müssen es uns hier versagen, die topographischen Einzelheiten der Reise, die für die Geschichte des Bergsteigens und des 'landschaftlichen Auges' Bedeutung haben, zu wiederholen, und beschränken uns auf das, was de la Sale von der Grotte selbst und der Sage zu erzählen weiss.

In Begleitung eines Doktors aus der Gegend, Messire Jehan de Sore, und einiger Leute aus dem Städtchen Monte Monaco, die als Führer dienen, gelangt er von der Felsterrasse des Gipfels, in welchem die Grotte liegt, durch einen trichterförmigen, schmalen und niedrigen Einschlupf in eine 10 bis 12 Fuss im Geviert messende und ebenso hohe Höhle, die durch ein Loch in der Decke ein spärliches Licht empfängt und mit in den Seitenwänden eingehauenen Sitzen versehen ist. Von hier aus gehört, klang das Wiehern der am Fuss der Felskuppe auf einer schönen Wiese zurückgelassenen Pferde wie das Geschrei eines weit entfernten Pfaus. Dass es Stimmen aus dem „Paradies der Sibylle“ (wörtlich so) seien, wie seine Begleiter meinten, will der skeptische Franzose nicht glauben. Auch weist er es ausdrücklich von sich, dass er in die Geheimnisse der Grotte weiter als bis zu der ersten Kammer eingedrungen sei oder habe eindringen wollen. Eine Möglichkeit, durch einen Ausgang der Ecke der Kammer weiter vorzudringen, kennt er, hat sie aber für seine Person nicht benutzt, weil er da nichts zu suchen hatte und die Sache ihm gefährlich schien. Dagegen hat er gehört, dass fünf junge Wagehälse aus Monte Monaco, versehen mit Lebensmitteln, Laternen und Stricken dies versucht hätten; zwei von ihnen hat Antoine selbst gesprochen. Nach ihren Berichten erweiterte sich das Loch nach Armbrustschussweite so, dass man darin aufrecht stehen und 2—3 Mann nebeneinander gehen konnten. Nachdem sie so etwa 3000 (Fuss oder Schritte?) hinabgestiegen waren, stiessen sie auf eine Erdspalte, der ein so starker Wind entströmte, dass sie ihr Vorhaben aufgeben mussten. An diesen kärglichen, aber nüchternen Bericht schliesst de la Sale nun die Erzählungen an, welche die Leute von Monte Monaco ihm überlieferten. Ein Priester des Ortes, Messire Antoine Fumé, wollte weiter gegangen sein. Die Windspalte erwies sich als kurz und ungefährlich, desgleichen eine lange, anscheinend nur fussbreite Brücke, unter der

ein Giessbach brauste. Auf breitem Wege, an zwei künstlichen feuerspeienden Drachen vorbei kommt man auf ein viereckiges Plätzchen vor eine metallene Tür, deren Flügel unaufhörlich zusammenschlagen. Don Antonio Fumato ging nicht weiter. Zwei Deutsche, die er bis vor die eherne Türe geführt hatte, wagten es, kehrten aber nicht wieder zu dem ihrer harrenden Priester zurück. Wenn schon der Umstand, dass Don Antonio Fumato als nicht ganz gesund im Kopfe galt, Zweifel an seiner Glaubwürdigkeit erregte, so findet de la Sale die Geschichten von anderen, die durch die metallene Pforte eingedrungen sein sollten, schwer zu glauben, obschon er sie mit wenigen Einzelheiten auch in anderen Ländern gehört hat. Folgendes haben ihm die Leute in der Gegend erzählt: Ein deutscher Ritter (die Deutschen sind auf solche Abenteuer besonders erpicht) drang einst mit seinem Knappen ein und gelangte durch das metallene Tor vor ein kristallenes. Auf ihre Anmeldung werden sie eingelassen, reich bekleidet und unter dem Klang von Instrumenten und Gesängen durch prächtige Hallen und Gärten voll von Rittern und Damen vor die Königin geführt, welche sie in ihrer Muttersprache anredet. Denn alle Bewohner des Berges sprechen nach 330 Tagen Aufenthalt jede Sprache der Welt; nach 9 Tagen verstehen sie wenigstens jede. Die Königin erklärt ihnen nun die Geheimnisse des Lebens im Berge. Man darf 9 oder 30 oder 330 Tage lang bleiben. Wer den letzten Termin verstreichen lässt, muss ewig im Berge bleiben. Ritter und Knappe müssen jeder eine Gefährtin wählen, was namentlich dem Knappen sehr behagt. Aber auch dem Ritter gefällt das paradiesische Leben, bei dem ein Tag nur eine Stunde scheint, zunächst ganz gut. Zwei Dinge nur beunruhigen ihn. Die Königin will nicht mit der Sprache herausrücken, was aus ihr und ihrem Hofstaat am Ende aller Dinge werden wird, und jeden Freitag um Mitternacht werden sie und ihre Frauen zu Ottern und Schlangen und bleiben so 24 Stunden lang. Nachher kehren sie freilich um so schöner zu ihren Kavalieren zurück. An diesem Zeichen und einem Winke Gottes (durch Traum?) erkennt der deutsche Herr die Gefahr und entzieht sich ihr am letzten erlaubten Tage. Sie nehmen Abschied von der Königin und ihren Gefährtinnen, die darüber sehr betrübt sind. Die des Ritters übergibt ihm einen Talisman in Form eines goldenen Ringes. Sie erhalten ihre früheren Kleider wieder und finden mit Hilfe von zwei Kerzen, die nachher von selbst auf immer erlöschen, den Weg zur Oberwelt zurück. Der Ritter eilt nach Rom, um seine Sünde abzubüssen, aber kein Beichtiger will ihn absolvieren, er wird an den Papst gewiesen. „Nach den einen wäre dies Innocenz VI. vom Jahre 1352, nach den andern Urban V. vom Jahre 1362 oder VII. vom Jahre 1377 gewesen.“ Der Papst ist erfreut über die Reue des Sünders, verweigert aber, um ihn noch mürber zu machen, die Absolution und jagt ihn fort. Ein Kardinal legt sich ins Mittel, aber unterdessen weiss der Knappe, der

sich nach den Freuden des Venusberges zurücksehnt, seinen Herrn durch das Vorgeben, sie seien mit einem Ketzerprozess bedroht, zur Rückkehr in den Berg zu überreden. Als der Papst die Flucht aus Rom vernimmt, bereut er seine Härte und schickt Boten mit der Absolution aus. Aber diese finden nur die Hirten, welchen der Ritter weinend seinen Entschluss, in den Berg zurückzukehren, und den Grund dafür mitgeteilt hat, und bringen dem Papst den für den Stadthauptmann von Monte Monaco zurückgelassenen Brief, der in Kürze lautet: „Allen denjenigen, welche Nachricht wissen wollen von dem Ritter, dem der Pabst nicht hat verzeihen wollen, kund und zu wissen, dass man mich im Paradies der Königin Sibylle finden wird.“ Hierauf nennt de la Sale ausdrücklich Innocenz VI. als denjenigen, welcher die Absolution verweigerte, den Brief des Ritters verbrennen liess und den Zugang zur Grotte ungangbar machte. „Aber“, fügt er hinzu, „dennoch steigt man immer noch hinauf, wenn auch mit grossen Beschwerden“.

In der Tat fand Antoine de la Sale selber an den Wänden des von ihm besuchten Teils der Grotte Inschriften, von denen er zwei notierte: „Herr Hans Wanbanbourg (so das Mscr.; im Druck steht Wanbranbourg) Borg intravit“ und „Thomin de Pons“ oder „de Pous“ (de la Sale konnte wegen der Verwitterung die Buchstabenform nicht entscheiden). Von dem ersteren meint de la Sale wegen des 'Intravit', dem kein exiit beigefügt sei, das sei vielleicht der deutsche Ritter und Thomin de Pons, der gar nichts beifügte, sein Schildknappe. Anderseits aber kommt ihm dieser Name französisch oder englisch, d. h. normannisch vor. De la Sale hat dann seine eigenen Namen und seine Devise 'Il convient' eingekratzt; jetzt sind alle drei Namen längst verschwunden. Für die Sage von Bedeutung sind noch zwei Erzählungen Antoines.

Ein sehr alter Mann, Colle de la Mandelée, hat vor etwa 40 Jahren einen Grandseigneur aus Languedoc Namens de Pacs oder de Pacques in die Grotte geführt, wo derselbe nach einem verschwundenen Bruder forschte, der von einer Reise, die ihn mit anderen Edelleuten nach Ancona gebracht hatte, aus unbezwingbarer Neugierde zum Sibyllenberg gegangen und von dort nicht heimgekehrt war. Der Name stand auch richtig an der Wand, der betrübte Bruder liess ihn auskratzen, wurde dann aber durch einen Traum in der Grotte, wo er in Ohnmacht gefallen war, getröstet und belehrt, dass der verloren Geglaubte gerettet sei.

Ferner: Als de la Sale 1422 in Rom war, schwur ihm ein gewisser Gaucher de Ruppes, dass ein Onkel seines Vaters behauptet habe, im Venusberg gewesen zu sein. In der Familie sei man überzeugt, dass er dahin zurückgekehrt sei. De la Sale konnte mit gutem Gewissen erklären, dass er davon nichts wisse. Die Leute von Monte Monaco hatten ihm versichert, dass seit dem obrigkeitlich erlaubten Besuch des Seigneur de Pacques niemand mehr in der Grotte gewesen sei bis auf ihn, Antoine

de la Sale, der für seinen Besuch, „le XVIIIme jour de may l'an mil IIII^{c} XX°" ebenfalls den Geleitsbrief des Podestà von Monte Monaco mitgebracht hatte. Diese Erlaubnis war offenbar notwendig, weil Innocenz VI. (1352—1362) alle diejenigen exkommuniziert hatte, „welche hier und beim See der Sibylle gewesen waren, wenn sie nicht zu wahrer Reue und apostolischer Absolution zurückkehrten". De la Sale schliesst seinen Bericht, den er nur zum Spass und Zeitvertreib geschrieben haben will, indem er seinen Zögling und dessen junge Gattin, die Dame de Calabre, zu einem Besuch der Grotte auffordert.

Solche Besuche haben in der Tat das ganze 15. Jahrhundert hindurch stattgefunden, namentlich von Deutschland aus. Der schon früher als Zeuge für den Besuch des Pilatussees bei Norcia zitierte Pietro Razzano († 1492)[1]) berichtete in seinen unediert gebliebenen Schriften, dass sich mehrere Betrüger gerühmt hätten, in der Sibyllengrotte gewesen zu sein und deren Wunder geschaut zu haben.

In einem Brief an seinen Bruder, den Juristen Georg Piccolomini schreibt Aeneas Sylvius[2]), der spätere Papst Pius II: „Überbringer dieses ist eben zu mir gekommen, um mich zu fragen, ob ich nicht einen Venusberg in Italien wüsste, in welchem magische Künste gelehrt würden, nach denen sein Herr, ein Sachse und grosser Astronom, grosses Verlangen trage. Ich sagte, ich kenne einen Porto Venere bei Luna an der Ligurischen Küste, an welchem Ort ich auf der Reise nach Basel drei Nächte zugebracht habe. Auch fand ich, dass in Sizilien ein der Venus geweihter Berg Eryx sei, aber ich wüsste nicht, dass dort Magie gelehrt werde. Während des Gespräches aber kam mir in den Sinn, es gebe zu Umbrien, im alten Herzogtum Spoleto, nahe bei Norcia einen Ort, wo unter einem steilen Berg eine grosse Grotte liege, in welcher Wasser fliesse. Hier, erinnere ich mich gehört zu haben, seien Hexen und Dämonen und nächtliche Schatten, wo kühne Leute Geister sehen und besprechen und magische Künste lernen können. Das habe ich selbst weder gesehen, noch sehen wollen; denn was man nur mit Sünde lernt, lässt man besser ungekannt. Aber der des Zivilrechts kundige Savinus, der im Wirtshaus bei der Camilla wohnte, hat mich versichert, dass dies wahr sei, hat mir den Ort genannt und beschrieben; aber mein Gedächtnis ist schlüpfrig wie ein Aal; deshalb bitte ich Dich, dass Du, wenn Sabinus noch lebt, diesen Mann zu ihm führest und ihm empfehlest. Dies wird mir ein grosser Dienst sein; denn sein Herr ist der Leibarzt des Herzogs von Sachsen,

1) Die Notiz des P. Razzano ist wiedergegeben von Fra Leandro Alberti (siehe oben S. 60[1]) in dessen 1550 herausgekommener Descrittione di tutta l'Italia, terzadecima regione, Marca Anconitana, fol. 273 der Ausgabe Venedig 1596.

2) Aeneas Sylvius, Epistolae 1, 46 = Opera (Basel 1551) p. 531. Auf diesen Brief ist aufmerksam gemacht Alfred Reumont in seinem mir leider unzugänglich gebliebenen Artikel 'Il monte di Venere in Italia' in 'Saggi di storia e letteratura' (1880) p. 389.

ein reicher und mächtiger Mann." Dieser auch wegen einer darin stehenden Nachricht über ein uneheliches Söhnlein des Enea Silvio pikante Brief, der kurz nach 1431 geschrieben sein muss, beweist uns, dass damals die Deutschen den Venusberg in Italien suchten, die Sage also in Deutschland noch nicht lokalisiert war. Sie ist es auch noch nicht 1453, wo Hermann von Sachsenheim[1]) in der 'Möhrin' den verzauberten Berg beschreibt, wo paradiesische Freuden in einem ewigen Frühling herrschen und wo 'der Tanhuser uß Franckenlant' der Gemahl der Königin Venus ist. Ebensowenig in dem um die gleiche Zeit entstandenen Meisterlied vom Tannhäuser[2]), wo dieser seine Reue darüber ausdrückt, dass er in den Venusberg gegangen sei, und erzählt, der Papst Urban IV. habe ihm die Absolution verweigert, er hoffe aber auf die Gnade Gottes. Ich trete nicht in die Frage ein, wie und warum Urban IV. in die Sage vom Tannhäuser hineingekommen ist; jedenfalls ist diese Angabe spät und vereinzelt, beweist also nichts für deutschen Ursprung der Sage. Dagegen tritt die Härte und Ungerechtigkeit des Papstes hier stärker hervor, als in der offenbar absichtlich abgeschwächten Erzählung des Antoine de la Sale. Dass der Papst damit sich selber verdammt, ist ein Zug, der erst in der Reformationszeit und nördlich der Alpen scharf zum Ausdruck kommt; aber in der Reue, die der Papst empfindet, ist er doch schon im 15. Jahrhundert vorgebildet.

In diesem fahren, wie gesagt, die Besuche im Sibyllenberge fort. Luigi Pulci[3]) rühmt sich im zweiten Gesange des 'Morgante maggiore' seines Besuches, bei der Sibylle als eines guten Witzes (bel gioco), während er in einem seiner Briefe ihr Andenken herzlich schlecht macht. Bernardino Bonavoglia[4]) scheint in seinen Predigten zu Foligno auch von fremden Besuchern der Sibyllengrotte gesprochen zu haben (siehe oben S. 57). Ein solcher war der Ritter Arnold von Harff[5]) aus Köln, der 1497 mit Freunden die Grotte besuchte. Er erzählt davon in einem handschriftlichen, erst 1860 gedruckten Reisebericht. Der Kastellan von Castellucio führte sie dahin; aber sie fanden nichts Merkwürdiges oder Wunderbares. Wichtig für uns ist, dass Harff hergekommen war, weil er so viele seltsame Geschichten über diesen Venusberg in Deutschland vernommen hatte.

Um die Geschichte der Sibyllengrotte in Italien zu beendigen, erwähnen wir aus dem 16. Jahrhundert, dass Ariosto[6]) der 'von Dämonen

1) Hermann von Sachsenheim, Die Mörin v. 3900—3911 (herausgegeben von Ernst Martin 1878 S. 165).

2) Abgedruckt von K. Goedeke 1883 in der Germania 28, 44f. nach der Weimarer Folio-Hs. 418, Bl. 670 (von Wolf Bauttner geschrieben).

3) Vgl. oben S. 57[3] und Il Morgante maggiore Canto 24, v. 112f.

4) Vgl. oben S. 57[4].

5) Vgl. oben S. 60[3] und Reumont, Saggi p. 390f.

6) Ariosto, Orlando furioso Canto 33, St. 4.

bewohnten Nursinischen Grotten' gedenkt; dass der arge Spötter Pietro Aretino[1]) irgendwo von einem verhexten Brunnen sagt, es wohnen dort die Schwestern der Sibylle von Norcia und die Tanten der Fata Morgana; dass dem trefflichen Benvenuto Cellini[2]) ein Nekromant die Berge von Norcia und deren Bewohner als besonders zauberkundig zum Besuche empfahl; dass Trissino[3]) im vierundzwanzigsten Gesang seines grossen Epos 'L'Italia liberata da'Goti' den Besuch des h. Benedikt von Norcia in der Grotte, den Berg Vittore, „der an Höhe jeden anderen Berg übertrifft" (heute noch heisst die höchste Erhebung der Monti Sibillini Monte Vettore), den Ort Gallo (gemeint ist Santa Maria in Gallo) erwähnt und „die hohe und tiefe Grotte" als den Sitz der ältesten Sibylle und der wahren Weissagung preist. Etwas länger müssen wir uns bei der Schilderung aufhalten, welche Fra Leandro Alberti[4]) 1550 in seiner 'Descrittione di tutta l'Italia' im Abschnitt über die Mark Ancona von der gleichen Gegend gibt, weil die Schilderung Sagenzüge enthält, die uns bisher noch nicht begegnet sind. „Nicht weit von Santa Maria in Gallo befindet sich die grosse und schreckliche Grotte der Sibylle, von der die Tradition oder vielmehr eine unsinnige Fabel behauptet, dass hier der Eingang zur Sibylle sei, welche in einem schönen Königreich wohnt, geziert mit Palästen, in denen Männer und schöne Frauen sich den Freuden der Liebe ergeben. So ist es am Tage, des Nachts aber verwandeln sich alle in schreckliche Schlangen, auch die Sibylle, und diejenigen, welche das Königreich betreten, müssen sich zuerst die Liebkosungen dieser scheusslichen Reptile gefallen lassen. Keiner ist gezwungen, über ein Jahr zu bleiben, nur dass jedes Jahr einer von den Eingetretenen bleiben muss. Die Austretenden aber werden von der Sibylle für den Rest ihres Lebens reich beschenkt." Alberti will diese Ammenmärchen in seiner Jugend gehört haben. Direkt von Alberti abhängig, also für uns als Quelle wertlos, ist die Notiz in der Cosmographia generalis[6]) des Holländers P. van Merle 1602; dagegen bietet der Umstand für uns Interesse, dass der holländische Geograph A. Ortel[5]) 1570 in die Sibyllengrotte den „Danielken", d. h. den niederländischen Tannhäuser, hineinbringt.

Das darf uns aber nicht wundernehmen; denn bereits seit 1515 ist die Vulgata[7]) des Tannhäuserliedes ausgebildet. Ich darf ihren Inhalt

1) Weder J. Burckhardt, Kultur der Renaissance[3] 2, 297 noch Reumont, Saggi p. 385 geben ein genaueres Zitat aus Aretins Werken.

2) Vgl. oben S. 60[2] und Cellini, Vita l. 1, c. 61.

3) Vgl. oben S. 60[4].

4) Vgl. oben S. 60[1].

5) Vgl. oben S. 60[5].

6) Zitiert nach Gaston Paris, Légendes p. 96 Anm. 2.

7) Eine gute Vorstellung von der Vulgata des Tannhäuserliedes in der Schweiz [illegible] Stück Nr. [illegible] im Sammelband W[illegible]r der Stadtbibliothek in Bern (Sign. [illegible]. Alte [illegible]. Die Überschrift lautet: Der Dannhauser, wie er in Frauw

als bekannt voraussetzen; für unsren Zweck ist nur zu betonen, dass die Geschichte von dem dürren und wieder grünenden Stab in keiner italienischen oder französischen Erzählung angetroffen wird. Es finden sich in diesen auch keine Ansätze zu dieser Auszweigung der Legende; denn die 'verjette d'or', welche die 'compagne' dem deutschen Ritter zum Abschied gibt, ist nach dem Sprachgebrauch Antoine de la Sales ein Ring, nicht eine Zauberrute. Wann dieser den Charakter des ganzen umgestaltende Zug in die Tannhäusersage kam, ist schwer zu sagen, aber vermutlich ist dies in der Schweiz oder in Süddeutschland geschehen, wohin die ältesten Formen des Tannhäuserliedes und andere Spuren weisen.

Der Züricher Dominikaner Felix Faber[1]), der 1480 und 1483 von Ulm aus Pilgerfahrten ins Heilige Land unternahm und darüber in seinem 'Evagatorium' berichtet, erzählt bei Anlass seines zweiten Besuches von Cypern, dass er einmal daselbst Paphus, die Stadt der Venus und ihren Garten (viridarium), in welchem jetzt die Kirche des heiligen Paulus steht, und den Berg, in welchen sie, wie die Ungebildeten glauben, nach ihrem Tode versetzt worden ist", besucht habe. Er zeigt sich auch wohl vertraut mit den lokalen Überlieferungen und macht Andeutungen über das, was wir heute den Zusammenhang der Venus- mit der Sibyllensage nennen würden. Nach dem Beispiel dieses ersten Venusberges und seiner Grotten seien dann in heidnischer Zeit überall Venusberge gesehen und in ,Historien' genannt worden. Auch in 'moderner' Zeit fable das ungebildete Volk von einem Berg in der Toskana, unweit von Rom, in welchem die Frau Venus mit gewissen Männern und Frauen den Lüsten fröhne. Auf diesen beziehe sich ein Volkslied, das allgemein in Deutschland gesungen werde, wonach ein schwäbischer Ritter, Danhuser von Danhusen bei Dunkelspüchel, eine Zeitlang in dem Berge bei Venus gewesen sei, hernach, weil ihm der Papst die Absolution verweigerte, dahin zurückgekehrt sei und in Freuden darin lebe bis zum Tage des Gerichtes. Und so verbreitet sei diese Sage, dass viele Toren dorthin pilgern. Wenn

---

Venus Berg gezogen/ und wie es jm alda ergangen ist/ usw. Im Thon wie das Frewlin mit dem Krug. Dann folgen 26 vierzeilige Strophen und die Unterschrift: Getruckt zu Basel bey Samuel Apiario 1584. Sprachlich stimmt dieser Druck mit den drei unten zu erwähnenden Volksliedern überein, ist aber für keines derselben direkte Quelle. Übrigens ist dieser Druck weder der älteste noch der einzige schweizerische aus dem 16. Jahrhundert; aber ich habe die (mindestens) zwei anderen nicht gesehen. [Bibliographie bei E. Grisebach, Der neue Tannhäuser, Editio ne varietur 1885. Vgl. auch Erk-Böhme. Deutscher Liederhort 1, 39. Zs. f. dtsch. Altert. 35, 439.]

1) Fr. Fel. Fabri, Evagatorium in Terrae sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem. hsg. von C. D. Hassler 1843—49. Eine gekürzte deutsche 'Eigentliche Beschreibung der Hin- und Wider Fahrt zu dem Heiligen Landt gen Jerusalem' usw. erschien in Ulm 1556. Die den Venusberg bei Paphos betreffenden Notizen stehen im Evagatorium 1, 171 und 3, 221—222. Die Szene wird von Gaston Paris, Légendes p. 131 Anm. 1, der sich auf E. M. de Vogüé, Syrie, Palestine, Mont Athos p. 25 beruft, fälschlich auf den Mons S. Crucis bezogen, der von Fabri (siehe 1, 175) zwar besucht wurde, dessen Legenden aber den Tannhäuser nicht angehen.

dann einer stirbt, fabeln seine Freunde, er sei von Venus in den Berg entrückt worden usw. Daher habe der Papst Nikolaus V. Verbote gegen den Besuch erlassen, und reissende Hunde bewachen den Zugang zu dem verdächtigen Orte.“

Ähnliches berichtet der Junker Melchior Zurgilgen aus Luzern, der 1519 mit Werner Steiner und anderen eine Pilgerfahrt nach Jerusalem unternahm und auf der Rückreise starb, in seinen Reiseaufzeichnungen.[1]) Nachdem er von 'Veneris gart' gesprochen, bei welchem 'Palas, Juno und Venus ein gezenk haten der schenheit halb', sagt er: „By derselben stat (Paphos) lit ein hocher Berg, wurd genant frow Venusberg, wan da hat sy gewonet und das land Tustraam (?) also genant nie gesechen. Da ettlich lüt sie vermeinend im berg verschlosen sin und gros lust und freud darin haben, daran doch nichts ist“. Tannhäuser ist hier als Gast der Frau Venus nicht genannt, aber wir werden ihn in Verbindung mit dem Tiergarten und Berg der Venus in der Schweiz wiederfinden.

Nach Eintragungen im Luzerner Turmbuch[2]) lag Hans Wohlgestanden aus dem Etschland 1599 da im Gefängnis, weil er sich für einen fahrenden Schüler, der im Venusberg gewesen, ausgegeben haben soll, und um 1600 erklärte Hans Meyer von Hallau bei Schaffhausen zu Protokoll: „Das er angegeben in Venusberg gsin sye und in Rootenmeer gebadet, seye nit, denn er darvon nütt wüsse, vil weniger an denen Ortten gsin. Nit weniger denn das Er mit J. Niclaus von Mülinen im Jordan gsin, gan Hierusalem auch wöllen, aber nit dahin kommen mögen.“

Beide Nachrichten weisen auf Überlieferungen im Orient, zeigen aber auch, dass die Tannhäusersage in der Schweiz ungemein lebendig war. Wir haben nun noch zu beweisen, dass sie in der Schweiz auch lokalisiert war, lange bevor das in Deutschland geschah und dass sie hier individuelle Züge zeigt, die dort nicht vorkommen.

Das Tannhäuserlied ist in der Schweiz in drei alten Varianten bekannt aus dem St. Galler Oberland, dem Entlebuch und dem Aargau. Sie sind abgedruckt bei Lütolf (Sagen aus den fünf Orten, S. 87), Rochholz (Drei Gaugöttinnen 1870, S. 147—149) und L. Tobler (Schweizerische Volkslieder 1, 102 und 2, 161). Wir wollen sie im folgenden unter den Bezeichnungen G (St. Gallen), E (Entlebuch) und A (Aargau) besprechen und unsre Nachweise daran anknüpfen. Aufgeschrieben sind sie alle erst im 19. Jahrhundert, aber direkt aus dem Volksmund und für G und E lässt sich die Tradition bis ins 16. Jahrhundert hinauf verfolgen, während A sonst sehr alte Formen zeigt. In einer bald wieder eingegangenen Lokalzeitschrift 'Die Ostereier' (Luzern 1862) wird sogar die Vermutung aufgestellt, das Entlebucherlied möchte von dem Freiherrn Johann von Ringgenberg (1283—1355) gedichtet worden sein. Das ist

1) Die Notiz ist abgedruckt bei A. Lütolf, Sagen aus den fünf Orten, 1862, S. 87.
2) Beide Notizen sind abgedruckt bei A. Lütolf, Sagen S. 88.

natürlich, ganz abgesehen von der Sprache, unmöglich; die erhaltenen Sprüche des Ringgenbergers atmen einen ganz anderen Geist. Das Tannhäuserlied muss aber im Entlebuch schon im 16. Jahrhundert gesungen worden sein. Nach Lütolf (S. 86) kam 1576, den 19. Juni, „Hans Sager von Kilchdorff im Bernpiet, sonst in der Kilchhöri Willisau gsessen", wegen Hexerei zu Luzern in den Turm. Das oben angeführte Turmbuch notiert: „Deß Rütters halb uß frow Venusberg ist er gichtig (i. e. geständig), wie der Brieff zugibt." Der Name lautet in E Danhuser und in Strophe 1 wird er als „ein ritter guet" bezeichnet. In Strophe 14 ist er in „Frau Vrenen Berg, wolt Gottes gnad erwarten". Dass „Verena oder Vreneli mythologisch mit der römischen Venus identisch" sei, ist im Schweizerischen Idiotikon 1, Sp. 917 nachgewiesen. Tannhuser ist ein noch vorkommender Geschlechtsname in Malters, Kanton Luzern. Ein Gabriel Tannhuser war 1640 Pfarrer in Marbach, ein ‚Tannehus' gab es in Escholzmatt, wo der Chorherr Stalder 1830 das Tannhäuserlied aufzeichnete und dem Freiherrn von Lassberg mitteilte. (Danach ist es in Mones Anzeiger 1, 240 abgedruckt.) Nach einer Anmerkung von A. Lütolf, deren Quelle ich nicht kenne, ist ein Christen Tannhuser urkundlich in Graubünden 1515 nachzuweisen. Der nämliche Sagenforscher weist S. 87 darauf hin, dass „zu Uffhausen bei Freiburg i. B. am Fuss des Schinberges ein Venusberg sich befindet, wo auch die Tannhäusergeschichte lokalisiert ist", und verweist auf H. Schreibers Taschenbuch für Geschichte und Altertum in Süddeutschland (1839) S. 348. In der Tat ist hier folgendes zu lesen: „Der Venusberg bei Uffhausen, am Fuss des Schinbergs, eine Stunde von Freiburg, jetzt ein Rebhügel. Die Sage erzählt: Oben auf der Schnewburg lebte ein Ritter, der jahrelang grosse Verbrechen beging. Da ihn kein einheimischer Priester freisprechen wollte, pilgerte er nach Rom zum Papst. Dieser versagte die Absolution: eher werde des Papstes Stab Rosen tragen, als dass der Ritter Verzeihung für seine Sünden finde. Als der Ritter bei seiner Rückkehr zur Schnewburg den Eingang zum Venusberg offen fand, stürzte er sich mit seinem Pferde hinein und ward nicht mehr gesehen. Nach zwei Jahren trug der Stab des Papstes Rosen. Der Witwe des Ritters auf Schnewburg wurde Bericht gegeben. Sie liess im Venusberg nachgraben. Man fand den Ritter tot auf seinem Pferde sitzend. In neuerer Zeit gelange man bei Grabungen nie mehr bis zum Saale der Frau Venus, die Arbeiter werden immer durch irgend etwas abgeschreckt." Die Sage, die ähnlich auch im Badischen Sagenbuch[1])

1) (F. Pfaff), Badisches Sagenbuch, Freiburg i. B. 1898, S. 77. Ebenda S. 275 Anm. die Notiz, dass der getreue Eckart vor den Venusberg bei Uffhausen verbannt sei, weil er aus Rache den falschen Ermenrich, den Mörder der Harlungen, erschlagen habe. Nach Erkundigungen, die ich durch meine Frau an Ort und Stelle habe einziehen lassen, lebt zu Uffhausen die Sage von Tannhäuser und der Frau Venus noch im Volksmunde. [F. Panzer, Deutsche Heldensage im Breisgau. Heidelberg 1903. Vgl. auch Wickram, Werke 5, XLVIII. 8, 351.]

erzählt wird, muss schon früh in dieser Gegend lokalisiert worden sein; denn die Schnewburg wurde 1315 von den Freiburgern zerstört und das Schloss auf dem Schinberge wurde 1349 von Werner von Hornberg dem Stift von St. Gallen vergabt, welches das Lehen an verschiedene Edelleute der Gegend verlieh bis 1621, wo das Stift das Lehen zurückkaufte. Wegen dieser Verhältnisse und der Ähnlichkeit der Namen mehr als der Sagenzüge, gestatte ich mir die Vermutung, dass auch hier eine Einwanderung aus Italien durch die Schweiz vorliegt; denn ein Uffhusen liegt bei Willisau (Kt. Luzern), und im Entlebuch gibt es einen Schymberg. Er steht mitten inne zwischen der Schrattenfluh, die wir aus der Ahasversage kennen und dem Pilatus. Es stossen also hier auf einem verhältnismässig engen Raum unsre drei Legenden zusammen, wie sie von einem solchen in Italien ausgegangen sind.

In der Wendung, welche die Tannhäusersage im Entlebucherlied genommen hat, treten neben den schweizerischen die aus Italien stammenden Elemente stark hervor. Danhuser will grosse Wunder schauen und geht in den grünen Wald hinaus zu 'den schönen Jungfrauen.' Die heben einen Tanz an, bei dem ein Jahr ist wie eine Stunde. Damit er bei ihnen bleibe, will Frau Vrene dem Danhuser ihre jüngste Tochter zu einem ehelichen Weibe geben. Danhuser verschmäht sie, weil in ihren Augen das Höllenfeuer brennt. Ein Traum unter einem Feigenbaum mahnt ihn, von Sünden zu lassen Die Wallfahrt nach Rom geschieht mit 'blutten Füßen'. Der Papst versagt die Absolution mit dem bekannten Symbol des dürren Stabes. Im Schluss der Erzählung ist die Frömmigkeit des Danhuser und seine Zerknirschung stark ausgemalt, und die letzte Strophe spricht den eigentlich ketzerischen Gedanken aus: „Der Sünder mag sein, so gross er will, kann Gottes Gnade erlangen." Diese Moral ist, wie die Erzählung vom wieder grünenden Stab, im Norden der Alpen dazu gekommen, aber der Zug, dass der Papst, wenn es zu spät ist, verzeihen will, ist alt und italienisch.

Die dem Entlebucherlied nahe stehende Aufzeichnung aus Baden im Kanton Aargau (A) hat doch wieder ihre Besonderheiten. Tannhäuser ist hier 'ein junges Blut.' Er klopft an die Pforte von Frau Vrenelisberg und begehrt Einlass in deren Orden. Aber vor der angebotenen 'Gespilinn' graut ihm: „Sie ist obem Gürtel wie Milch und Bluet und drunter wie Schlangen und Chrote." Da der Papst ihm den Ablass weigert mit dem Hinweis auf den dürren Stab, so kehrt er alsbald zu Frau Vrene in den Wald und auf den Berg zurück. Nach dritthalb Tagen grünt der Stab nicht nur, sondern er trägt drei schöne Blumen. Die Strophen 11—13 sind dialogisch gehalten. Die Boten des Papstes, die den Ablass bringen, klopfen an die verschlossene Pforte und erhalten aus dem Innern des Berges verneinende Antwort. In den Strophen 14—15 ist Tannhäuser zu dem Kaiser geworden, dessen Bart dreimal um den steineren Tisch wächst.

Da dieser auch in Luzernersagen vorkommt, so brauchen wir nicht anzunehmen, dass die Tannhäusersage urgermanisch und der Tannhäuser ein verzauberter Gott, etwa Wuotan sei. Eher ist darauf zu schliessen, dass eine ursprünglich fremde Sage hier angeklittert worden sei.

Sehr altertümliche Formen zeigt das Lied G. Im St. Galler Oberland, zwischen Sargans und Ragaz, an der alten Römerstrasse, wo einst heidnische Opferstätten und im Mittelalter eine Gerichtsstätte war, lag einst ein Hügel Thierget oder Thiergarten, von alten Leuten Frau Vrenes oder Venesberg genannt. Ein 80 jähriges Mütterchen aus der Gegend erinnerte sich um das Jahr 1864, dass das Danuserlied in ihrer Jugend als 'Tiergetlied' allgemein bekannt gewesen sei. Heute gibt es an dieser Strasse oberhalb Mels noch einen Tierget und etwas abwärts von der Ruine Freudenberg[1]) einen 'Bühl' und nach einer mir von Stadtarchivar F. Jecklin in Chur freundlichst nachgewiesenen Urkunde verkaufte 1519, am 25. Januar, 'Anthoni Tig' Landammann in Sarganserland, an das Gotteshaus Pfäfers zwei Gulden Churer Münze jährlicher ewiger Gült von und ab seiner eigenen unter dem Tiergart gelegenen Wiese genannt Buchserau usw. Im 'Tiergetlied' schaut Danuser, der 'wundrige Knab' erst zu einem Fensterlein hinein und geht dann in den Berg zu Frau Vrene und den drei schönen Jungfrauen: „Die sind die ganze Wuche gar schö, mit Gold und mit Side behange, händ Halsschmeid a und Maiekrö (Blumenkronen), am Suntig sinds Otre und Schlange." Nach fast 7 jährigem Aufenthalt schlägt ihn das Gewissen. Der Traum unter den Feigenbaum, der auch in A vorkommt, ist in G nur durch den Vers angedeutet: „Und wie des Morgens Tag es war." Danhuser will zunächst einem Pfarrer beichten; dieser weist ihn an den Papst. Durch Kürze undeutlich ist die Darstellung der Szene vor dem Papst; man wird fast zu der Meinung gedrängt, der dürre Stab sei nicht das Zepter des Papstes, sondern der Pilgerstab des Tannhäuser selbst. Kecker noch als in A ist die Haltung des Danuser nach seiner Verdammung; er scheint sich auch vor dem jüngsten Tag nicht zu fürchten. Nach dritthalb Tagen grünt das 'Stäbli' nicht nur, sondern es trägt drei rote Rosen. Die Boten des Papstes können den Danuser nicht finden: 'Er lit wol uf der Frau Vrenes Berg bi dene dri schöne Kinde.' Aber nach kaum einem halben Jahre ist der Papst tot und in Ewigkeit verdammt. Und das Lied schliesst mit der Mahnung: „Drum soll kei Bischof (kein Kardinal A), kei Papst nid mehr kei arme Sünder verdamme: gross Gwalt git nu Straf (ostschweizerisch für Leid, Unehre), nit Ehr. In nomen Domini. Ame."

Dass in dem St. Galler Volksliede die Spuren der italienischen Legende ganz besonders deutlich sind, wird dem aufmerksamen Leser nicht entgangen sein. Ich will kein besonderes Gewicht auf das 'Fensterli'

1) In Italien findet sich in der Nähe des Venusberges ein Castellum Felicitatis, das wie der Freudenberg ein Benediktinerlehen gewesen zu sein scheint.

legen, das an die kristallene Pforte des Messire Anthoine Fumé erinnert, es könnte immerhin blosse Ausschmückung sein oder aus einem anderen Sagenkreise stammen. Aber der Zug, dass die drei schönen Jungfrauen sich jeden Sonntag in Schlangen verwandeln, stammt direkt aus der Sibyllensage und findet sich in keiner der deutschen, niederländischen und dänischen Varianten des Tannhäuserliedes. Dass der Reuige sich zuerst an einen Priester wendet, hat schon Magister Hemmerlin aus Italien nach Hause gebracht. In E erinnert, um dies hier nachzuholen, die Geberde des Danhuser: „er kneuet für das Kreuzaltar mit außgespannten Armen" und sein rührender Abschied von „Unsrer lieben Frauen" wörtlich an die Reueäusserungen des Simplicianus bei Hemmerlin. Da nun diese Züge, wie der vom Traum unter dem Feigenbaum, von dem „langen Tanz", Wendungen wie „ein Jahr war ihnen ein Stunde" nachweisbar aus Italien und aus der Sibyllensage stammen und dort von Schweizern schon früh aufgenommen worden sind, so ist wohl auch für diese Legende der Schluss erlaubt, dass sie aus Italien durch die Schweiz nach Deutschland gewandert sei. Und mehr habe ich nicht beweisen wollen.

Bern.

Nachlese zu den Sammlungen deutscher Kinderlieder.

Von **Georg Schläger.**

In den folgenden Blättern übergebe ich den Freunden unserer Volksüberlieferung das Ergebnis einer ziemlich langen, aber häufig unterbrochenen und nicht eben planmässigen Beschäftigung. In früheren Jahren war es mir ein lieber Gedanke, den mir zuwachsenden Stoff einmal richtig und zur eigenen Befriedigung verarbeiten zu können; diese Hoffnung ist mir leider im Amte längst geschwunden. Dennoch war ich der Meinung, dass wenigstens der grössere Teil des Gesammelten einen gewissen Wert beanspruchen dürfe, und so hab ich mich entschlossen, diesen Teil in Druck zu geben. Dabei hat mich das Bestreben, überhaupt einmal fertig zu werden, veranlasst, nicht noch weitere Entsprechungen aufzusuchen, als ich es bis zum vorigen Jahre schon getan hatte; es ist ja bekannt, wie sehr sich gerade auf diesem Felde immer eins ans andere hängt. Ich hoffe jedoch, die vorhandenen Nachweise sind schon ausreichend; andere Quellen werden sich mit geringer Mühe vergleichen lassen.

Über die Herkunft jedes einzelnen Stückes jetzt noch genaue Rechenschaft abzulegen, ist mir nicht möglich, wäre wohl auch belanglos, dagegen will ich die wichtigsten Gruppen kurz nach Zeit und Herkunft aufführen.

Das allermeiste stammt unmittelbar aus Kindermunde, aufgezeichnet ist alles seit 1890, weniges nach 1900. Die Weidaer Stücke sind mir grösstenteils aus meiner eigenen Kindheit geläufig, nur wenige erst später bekannt geworden, sie gehören alle in die Zeit zwischen 1876 und 1891; einige als älter bezeichnete Texte kenn ich durch meine älteren Geschwister, sie gehen etwa bis 1865 zurück. Was sonst aus dem Neustädter Kreise ausdrücklich als alt angeführt ist, wurde von meiner Mutter beigesteuert und gehört in die Zeit um 1840. Noch etwa zehn Jahre älter sind die wenigen von meinem Vater mitgeteilten Stücke aus Wiegendorf bei Weimar. Der Aufzeichnung gleichzeitig (1890) sind alle Texte aus Halle und Giebichenstein, Köthen, Arnstadt, Gelsenkirchen, auch die meisten aus Osnabrück, die ich Herrn und Frau Lehrer Heuer dort verdanke. Ungefähr gilt dies auch von denen aus Lehnstedt (Herr Pfarrer Linschmann), Grossschwabhausen (Herr Pfarrer Alberti), Kunitz (Herr Pfarrer Gröbe), Löbstedt (Frl. Zimmermann), Jena (Frl. Müller); etwas älter sind die aus Sarnsthal i. d. Pfalz (Frl. Hauck), Holstein (Dr. Hallier), Koburg und Umgegend (stud. Zöller), Grossmölsen bei Erfurt und Rothenstein a. d. Saale (Frl. Ett), Remda und Stadtilm (Frl. Ziegler). Um 1860 mögen die von Herrn Pfarrer Alberti aus Wolfsgefährt beigesteuerten Stücke anzusetzen sein, ebenso die von Herrn Scholz in Jena vermittelten schlesischen Sprüche. Die aus Seehausen i. d. Altmark stammenden Stücke verdank ich Herrn Rektor Franck dort, sie sind im September 1890 im „Anzeiger für den Amtsgerichtsbezirk Seehausen" gedruckt. Ganz frisch aus dem Kindermunde geschöpft sind die Spiellieder aus Oberstein, für deren Vermittlung ich Herrn Lehrer A. Müller zu danken habe. So bin ich nach vielen Seiten hin verpflichtet — leider trifft mein Dank manchen nicht mehr unter den Lebenden.

Von der Buntheit der kindlichen Überlieferung gibt meine Sammlung, denk ich, ein getreues Bild. Neben vielem ursprünglichen Kindergute lassen sich Spuren der Kinderliteratur, des Gassenhauers, der Operette, des Tingeltangels und der ernsthaften Literatur, in weit höherem Masse aber solche des älteren Gesellschaftsspiels und unmittelbare Nachklänge des Volksliedes verfolgen. Die letzteren sind nach ihrer Zahl so überwältigend, dass der engste Zusammenhang mit dem Volkslied auf der Hand liegt und auch für die grosse Mehrzahl aller anderen Stammgruppen der Durchgang durch die Volksüberlieferung zu behaupten ist, wie er denn z. B. für die geschichtlichen Erinnerungen (Nr. 4, 5, 168, gewissermassen auch 46) keinem Zweifel unterliegen darf. Ich kann diesem Verhältnis hier nicht weiter nachgehen, will aber meinen in langer und genauer Betrachtung gewonnenen Standpunkt dahin in Worte fassen: das Kinderlied stellt den letzten Niederschlag, die Restverdichtung der Volksüberlieferung mit Einschluss aller darin zusammengeflossenen Strömungen dar. Unmittelbare Einflüsse anderer Art, wie in Nr. 243 der des Struwelpeters,

sind so verschwindend selten und räumlich so eingeschränkt, dass sie gar nicht in Betracht kommen; aber auch was man als ursprüngliche Kinderdichtung ansprechen möchte, ist bei näherem Zusehen mit Volksliedresten durchwachsen. Auf diese Zusammenhänge, wie auf die Gleichartigkeit der Schicksale — wir finden im Kinderliede ganz dieselben Teilungen, Verwachsungen, Verkürzungen, Umdeutungen, wie sie das Hauptkennzeichen des echten, rein mündlich fortgepflanzten Volksliedes bilden — hab ich besonders geachtet, und ich hoffe, dass diese Seite meiner Arbeit eine kleine Bereicherung unserer Kenntnis bedeutet. Besonders tritt es klar hervor, wie unbedingt die Dichtung auch hier unter dem Zwange der Tradition steht, und wie diese durch die fortwährende wechselseitige Verankerung immer mehr formelhaft verengt wird. Wir können beobachten, wie eine festgewordene Form, z. B. die des Schnaderhüpfels, nicht nur in die Welt des Kinderliedes eingedrungen ist (Nr. 209), sondern auch offenbar kindliche Neudichtungen hervorgerufen hat (Nr. 170). Anderseits fehlt es nicht ganz an bewusster Umdichtung gegenüber der sonst durchaus herrschenden Abschleifung, aber es ist gewiss nicht zufällig, wird vielmehr im tiefsten Wesen begründet sein, dass ein Stück wie 197 keine weitere Verbreitung gewinnt; und doch sehen wir wieder grad an dieser Parodie, dass die alten metrischen Gepflogenheiten des Volksliedes, durch Taktmässigkeit und Melodie gestützt, selbst bis dahin fortdauern.

Jener Standpunkt bringt denn auch ein ganz bestimmtes Urteil über den wissenschaftlichen Wert der Kinderliedforschung mit sich: sie hat vor allem unsere Anschauungen über die Volksüberlieferung klären und vertiefen zu helfen. Auch die vielumstrittene Frage nach dem mythischen Gehalte des Kinderliedes schneidet er ohne weiteres mitten durch, er nötigt zu der bündigen Entscheidung, dass Mythisches nur in dem Umfang und mit der Bedeutung im Kinderlied erwartet werden darf, wie es aus der Volksüberlieferung in Lied und lebendigem Aberglauben hergeleitet werden kann. Damit fällt der ganze altgermanische Götterhimmel, den man so oft im Kinderliede hat finden wollen, sogleich in sich zusammen, und es bleibt neben christlichen und abergläubisch gewendeten, nicht aber dem Heidentum entstammenden Gestalten wie Petrus usw. im wesentlichen nur das zeitlose Gebiet der niederen Mythologie übrig; und ich meine, dass sich dies mit einer unbefangenen Betrachtung des Vorhandenen am besten verträgt. [Vgl. S. Singer, oben 13, 49f.]

Bei meinem jüngsten Beutezug unter die Obersteiner Jugend hat mich der Reichtum an älteren und neueren, aber unverkennbar volkstümlichen Balladen überrascht, die zum Gesange mimisch aufgeführt werden und so eine Mittelstellung zwischen Lied und Spiel einnehmen. Manches dieser Art war mir ja schon bekannt (Nr. 52, 91, 98, 99, 101, 195, 238; von 98 kann ich freilich nicht sagen, ob es wirklich gespielt

wurde), aber daneben fanden sich hier noch einige Texte, die sonst wohl nirgends verzeichnet sind: Nr. 85, 92, 100, 241. Dabei tragen die meisten dieser Stücke deutlich die Spuren der Umwandlung im Kindermunde, so dass an der Echtheit ihrer Überlieferung nicht zu zweifeln ist. Es erhebt sich die wichtige Frage, wie weit wir solche Aufführung, die doch etwas anderes ist als blosser Schlussübergang in ein Spiel wie vielfach bei Nr. 91, hinaufrücken dürfen. Ich will dabei erwähnen, dass neuerdings ein höchst geistreicher, wenn auch nicht in allem einzelnen überzeugender Versuch gemacht worden ist, für die altfranzösische Lyrik Ähnliches zu erweisen und Stücke, an deren Erklärung man zu verzweifeln anfing, durch die Annahme begleitender dramatischer Darstellung begreiflicher zu machen[1], und will die Frage stellen, ob dergleichen auch für die ältere deutsche Dichtung erlaubt sein möchte. Zwar kann man unsere Beispiele nicht unmittelbar dafür ins Treffen führen, denn sie stellen deutlich eine jüngere Entwicklungsstufe, keinen ursprünglichen Zustand dar. Aber es liegt auf der Hand, dass es ältere Vorbilder hierfür gegeben haben muss, und für die lässt sich jene Frage wohl aufwerfen; wir können dabei an die grosse Anzahl bekannter, oft sehr altertümlicher Kinderspiele erinnern, bei denen Gesang und Handlung anscheinend von Anfang an zusammengehören, wie bei dem Spiele von der Königstochter im Turm oder der Spinnerin auf dem Weidenbaum oder unseren Nr. 44, 88, 143, 275, während es daneben reine Tanz- oder Reigenlieder wie unsere Nr. 280 gibt, Ketten- und Nachahmungsspiele aber, wie Nr. 13, 25, 39, 97, 108, 216, 279, kaum verglichen werden können. Allerdings darf man wiederum den Unterschied nicht ausser acht lassen, dass wir es bei den verglichenen szenischen Spielen nicht mit Erzählungen zu tun haben, wenigstens nicht in den heut erreichbaren Fassungen; und es lässt sich weiter fragen, ob nicht auch jene kleinen Singdramen auf dem Wege zu derselben Entwicklung sind und vielleicht einmal kurze, verdunkelte, formelhaft gewordene Spiele ergeben werden; im ganzen strebt ja die kindliche Überlieferung danach, die Handlung zu vereinfachen und die Wechselrede vorwiegen zu lassen, wie unsere Nr. 238 sehr lehrreich zeigt. Ja, ein Stück wie 99, bei dem der Inhalt verdunkelt ist und die Ausführung auf keine bestimmte Grundlage deutet, lässt sich wohl als ein formelhaft gewordener Rest ansprechen. Es ist auch nicht zu verkennen, dass manche Texte den Keim zum Spiele von Anfang an in sich tragen, wie unsere Nr. 166. — In alledem liegt noch viel Stoff zum Nachdenken verborgen, an den bisher wenig gerührt worden ist.

1) J. Bédier, R. Meyer, P. Aubry, La Chanson de Bele Aelis. Paris, Picard 1904. — J. Bédier, Les plus anciennes danses françaises. Revue des deux Mondes 31 (Jahrgang 76 1906), 398—424.

Folgendes sind die ständig angezogenen Werke:

Böhme, Deutsches Kinderlied und Kinderspiel. Leipzig 1897.
Böckel, Deutsche Volkslieder aus Oberhessen. Marburg 1885.
Ditfurth, Deutsche Volks- und Gesellschaftslieder des 17. und 18. Jahrhunderts. Nördlingen 1872.
Drosihn, Deutsche Kinderreime und Verwandtes (hsg. v. Bolle und Polle). Leipzig 1897.
Dunger, Kinderlieder und Kinderspiele aus dem Vogtlande. 2. Aufl. Plauen 1894.
Erk-Böhme, Deutscher Liederhort. 3 Bde. Leipzig 1893—1894.
Erlach, Volkslieder der Deutschen. 5 Bde. Mannheim 1834—1837.
Handelmann, Volks- und Kinderspiele aus Schleswig-Holstein. Kiel 1874.
Lewalter, Deutsche Volkslieder, in Niederhessen aus dem Munde des Volkes gesammelt. 5 Hefte. Hamburg 1890—1894.
E. Meier, Schwäbische Volkslieder. Berlin 1855.
H. Meier, Ostfriesland in Bildern und Skizzen. Leer 1868.
Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogt. Schleswig und Holstein. Kiel 1845.
Müller, Volkslieder aus dem Erzgebirge. 2. Ausg. Annaberg 1891.
Reifferscheid, Westfälische Volkslieder in Wort und Weise. Heilbronn 1879.
Rochholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel aus der Schweiz. Leipzig 1857.
Sachse, Über Volks- und Kinderdichtung. Progr. Berlin 1869.
Schollen, Volkstümliches aus Aachen. Aachen 1881.
Schlossar, Deutsche Volkslieder aus Steiermark. Innsbruck 1881.
Schumann, Volks- und Kinderreime aus Lübeck und Umgegend. Lübeck 1899.
Simrock, Das deutsche Kinderbuch. 3. Aufl. Basel o. J.
Stöber, Elsässisches Volksbüchlein. 2. Aufl. 1. Bändchen. Mülhausen 1859.
Süss, Salzburgische Volkslieder mit ihren Singweisen. Salzburg 1865.
Wegener, Volkstümliche Lieder aus Norddeutschland. 1. Heft: Aus dem Kinderleben. Leipzig 1879.

Hierbei ist zu beachten, dass eine blosse Ziffer hinter dem Verfassernamen stets die Nummer bezeichnet; bei Böhme ist dann immer der erste Teil gemeint, während beim zweiten Seite und Nummer angegeben sind.

---

1. A B C,
Die Katze lief in Schnee,
Der Hund hinterdrein,
Purzelten sie alle beide den Berg nein.

Thüringen. Vgl. Böhme 1429f., Simrock 197f., Sachse S. 17, Stöber 280, Dunger 135. Grossschwabhausen i. Th. nach Z. 3:

Biss er se ins Bein,
Da blutte se wie e Schwein.

Ähnlich als Heilspruch, so im Neustädter Kreise:

2. Heile, heile Kätzchen!
Das Kätzchen lief den Berg hinan,
Wie's wieder runter kam,
Hatte's rote Höschen an.
Sprang ihr ein andrer nach,
Fielen sie alle beide in Bach.

Oder statt der vier letzten Zeilen echter:

Wie's wieder runter kam,
War's wieder geheilt.

Hierzu Böhme [illegible], Wegener [illegible], Rochholz S. 340f.; ferner unsere Nr. 104. [Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 3, 108 nr. 566.]

3. Abraham und Lot,
Die warfen sich mit Kot.
Da kam ein Hirte schnell heran
Und ging Loten mit zur Hand.
Abraham jedoch nicht faul
Warf seinen Bruder in das Maul.
Da heulte Lot gar sehr,
Sie warfen sich dann nicht mehr.

Lehnstedt b. Weimar. — Vgl. Schumann 340ff.; Simrock 880. Böhme 1725.

4. Ach du meine Mütze,
Sagte Müllerfritze,
Wenn dee Hussen kumm,
Wern mer mitjenumm
Un in Sack jesteckt
Un mit fortjeschleppt.

Kunitz b. Jena. — Die Hussen sind wohl eine Kreuzung aus Russen und Husaren — oder gar Hussiten? Deutlicher ist's, wenn ein bekannter Abzählreim in Remda begann:

1—20
Die Russaren hielten Tanz usw. (vgl. Nr. 67).

Für den Inhalt vgl. einen Vierzeiler aus Sarnsthal i. d. Pfalz:



5. Gestern sin de Russe kumme,
Hän mei Schätzel mitgenumme.
Kreuzsapperlott,
Jetzt isch mei Schätzel fort.

6a. Ach ich bin so müde,
Ach ich bin so matt,
Möchte gerne schlafen gehn,
Morgen wieder (früh) aufstehn.

Weida, Gotha, Kunitz. — Eine schnöde Umdichtung aus Ammerbach bei Jena gibt eine Strophe zur Einleitung:

6b. Und nun ist der Ball vorüber,
Sitzen wir zu Hause dann,
Legen uns ins Bettchen nieder,
Stimmen dann das Liedchen an:
Ach ich bin so müde,
Ach ich bin so matt,
Meine Krinoline
Hat 'sen dicke satt.

Eine Parodie hat auch Schumann Nr. 158. — In Koblenz die zweite Hälfte verbunden mit einem anderen Verse, zu dem Simrock 929f. und Böhme S. 446 zu vergleichen:

7. Eierkranz,
Wat gilt dä Schanz?
Eine decke Dahler.
Wer soll bezahle?
Glöckelche of der Mauer
Schlägt zwölf Auer.
Meister, Meister, schlofe ginn,
Morge fröh wieder ofstinn,
Wenn die Pipcher lege
Und die Hähncher kräge:
Kikerikiki!

8. Adam un Eve
Sassen auf der Wefe (= Garnweife).
Da ging die Wefe klipp klipp klapp,
Un beide fiel'n in Käsesack.

Lehnstedt bei Weimar. — Vgl. Böhme 1726; Schollen 56.

9. All min Gösseln, kom to Hus!
Worum denn? worum denn?
De Wulf is doa, de Wulf is doa.
:,: Wakt mokt he denn? :,:
:,: Legt Eier :,:
:,: Wo veel? :,:
:,: Fief bit sößtein :,:
All min Gösseln, kom to Hus!

Holstein. — Bekanntes Durchlaufspiel, hier in der zweiten Hälfte wohl mit einem andern Spiele verwachsen. Zu vergleichen: Simrock 940, Böhme S. 572f.; Müller S. 199; Handelmann S. 77f., Müllenhoff S. 487; Firmenich 1, 124. 129. 131; Lewalter Heft 5, Nr. 58; oben 9, 394 Nr. 71.



10a. Als ich einmal reiste,
Reist ich nach Tirolerland,
Da war ich die kleinste
In dem ganzen Land.

Schöne (Viele) Herrn und Damen
Standen (Kamen) davor meiner (meine) Tür,
Wollten sich (mich) beschauen
Das kleine (Armes) Murmeltier.

Murmeltier kann (muss) tanzen,
Eins, zwei, drei und vier,
Murmeltier kann (muss) tanzen,
Das kleine Murmeltier (Eins, zwei und drei).

Giebichenstein, Abweichungen aus Osnabrück. Böhme S. 502f., Lewalter Heft 5, Nr. 61.

Literarischer Ursprung wahrscheinlich. Rochholzens Reimpaar S. 305. Nr. 7[illegible] gehört wohl zu demselben Liede; die ganze erste Strophe kehrt anscheinend ursprünglicher in einem ganz anderen Volksliede wieder, Ditfurth 19, und dieser mutmasslichen Grundform steht der Anfang des Murmeltierliedes bei Gerhardt und Petsch, oben 9, 392 Nr. 65 noch näher. Zu vergleichen auch Lewalter Heft 2, Nr. 39.

In Osnabrück ist eine Strophe nach der Weise „Kommt ein Vogel geflogen“ vorgesetzt:

11a. Die Tiroler sind lustig,
Die Tiroler sind froh,
Verkaufen ihr Bettchen
Und schlafen auf Stroh.

Ähnliches gibt Sachse S. 16 in einer Art Quodlibet; dazu auch Wunderhorn, Anhang S. 66 = Simrock 209.

Anderes und als selbständiges Lied bei Lewalter Heft 2, Nr. 20, dazu folgende Thüringer Fassung:

Jena.

11b. Die Tiroler sind lustig,
Die Tiroler sind froh,
Sie sitzen beisammen
Und unterhalten sich froh.

Erst dreht sich das Weibchen,
Dann dreht sich der Mann,
Dann fassen sich beide
Und tanzen zusamm.

Kölleda.

11c. Tiroler sind lustig,
Tiroler sind fein,
Sie nehm'n sich ein Weibchen
Und tanzen dabei.

Erst dreht sich das Weibchen,
Dann dreht sich der Mann,
Dann tanzen sie beide,
Dann geht der Mann.

Dieses Kinderlied (Anfang auch Dunger 98) entstammt einem sogenannten Volksliede bei Erlach 4, 376, das seinerseits auf eine Operette von Jacob Haibel 'Der Tyroler Wastl' 1795 zurückgeht, s. Buch der Lieder (Kollektion Litolff 861) Nr. 154, und Gerhardt-Petsch oben 8, 410 Nr. 10. [Böhme, Vtl. L. 187. Schweiz. Archiv 5, 42.] — In Oberstein wird das erstere Lied in folgendem Wortlaute mit mimischen Bewegungen gesungen:



10b. Als ich einst reiste
Durchs Afrikanerland,
War ich die kleinste,
Sehr unbekannt.

Ein blauer Kittel
Und ein Hut mit Borsten (oder: Quasten) [dran
War meine Bitte
Fürs Schweizerland.

Ihr Herrn, ihr Damen
Und ihr Mädchen vor der Tür,
Kamen zu schauen
Ihr kleines Murmeltier,

Gaben zu speisen
Und zehn Pfennig in der Hand
Für meine Reise
Durchs Japanerland.

Str. 2: Über Brust und Kopf gestrichen. 3: Wiederholte Bewegung beider Hände von der Brust nach vorn und unten, bei „Murmeltier" wiegende Bewegung der Arme. 4: Essen und Geldgeben nachgeahmt; zum Schlusse wird ein Kreis gebildet und nach derselben Melodie auf „La la la . . ." getanzt.

Hier stimmen die beiden ersten Strophen deutlich mit Ditfurths zweiter Fassung überein, die als Ganzes folgenden Wortlaut hat:

Als ich einstmal reiste
In das Sachsenweimarland,
Da war ich der reichste,
Das ist der Welt bekannt.

Mit meim zerrissnen Kittel,
Jacken und Kamisol,
Das waren meine Mittel,
Da reiste ich davon.

12. (Auf die Frage: Was?)
Alt Fass!
Wenn's regnet, wird's nass,
Wenn's schneit, wird's weiss,
Wenn's gefriert, wird's Eis.
(Und du bist ein kleiner Naseweis).

Thüringen, sehr verbreitet. Ganz ähnlich Simrock 102, Böhme 457, Dunger 199; dazu Schumann 286, Stöber 175, Rochholz S. 113; bei Wegener 173 abweichend und ohne die erste Zeile mit einem Kettenreime verbunden. Bei Fischart, Aller Practick Grossmutter 1876 S. 1 heisst es: „Nach wind kompt regen, wann es regnet ist's nass, glaubst du das?"



13a. An einer Gartenmauer (Da oben auf dem Berge
Da lag ein blauer Stein (— liegt —)
Und wer den Stein verloren hat (— wer ihn hat verloren)
Der hol' ihn wieder 'rein (kriech' ins Loch hinein).

Ich gebe dir die Hand
Mit Freuden und gewandt (— unbekannt)
Tirallala tirallala tirallalallala. (Vidirallala . . .)

Ich gebe dir 'nen Kuss
Mit Freuden und Genuss,
Tirallala usw.

Nun aber muss ich scheiden,
Das tut mir herzlich leide,
Tirallala usw.

Arnstadt, Abweichungen von Osnabrück, wo die Weise der bei Böhme S. 487, Nr. 220 sehr ähnlich ist. In Köthen ist die Weise wesentlich dieselbe wie in Arnstadt: der Anfang lautet mit einer weiteren Spielstrophe:

13b. Dort oben auf dem Kirchenturm,
Da steht ein blauer Stein,
Und wer seinen Schatz verloren hat,
Der nimmt sich einen rein.

Ich nehm vor dir das Mützchen ab
Und sag dir guten Tag,
Citirallala usw.

Ähnlich bei Lewalter, Heft 4, Nr. 32. — Die Weise ist mit grösseren oder geringeren Abweichungen auch sonst häufig, vgl. z. B. Erk-Böhme 1, 117[e], zweite Melodie; 2, 527[b],

909 1058. Dem Inhalte nach vergleichen sich andere Tanz- und Spieltexte wie Erk-Böhme 2, 975ff.

14. Anna Mariechen,
Wo willst du hin?
Immer nach Sachsen nein,
Wo die Husaren sein.
Ei ei ei,
Anne Marei!

Gegend von Bürgel-Eisenberg, älter. Ganz ähnlich Müller S. 111. Zugrunde liegt wohl Erk-Böhme 2, 621.



15. Armer Sünder, zu bedauern,
Wie du da stehst und musst lauern,
Bis dass einer kommt und dich schlägt.

Einmal hat er's nicht geraten,
Ei so mag er's noch einmal sein.

Einmal hat er's jetzt geraten,
Ei so braucht er's nicht mehr zu sein.

Arnstadt. Drosihn 290 ganz ähnlich, doch wohl aus Pommern. Schwerlich volkstümlichen Ursprungs.

16. Auf dem Berge Sinai
Sitzt eine Frau und macht Mini.
Da kommt der Jude mett mett mett
Und nimmt den Vogel nach dem Fett.

Thüringen, Gegend von Plaue. — Zum Anfang vgl. Müller 211f.; Böhme 1736; Schumann 390b; oben 5, 201 Nr. 12f.

17. Auf der Juchhöh,
Da kochen se Kaffee,
Da tun se was nein,
Da schmeckt er wie Wein.

Niederpöllnitz. Spott auf einen ärmlichen Ort des oberen Vogtlands.

18a. Bergmann, Bergmann,
Wir sind auf deinem Berge,
Fressen deine (kleine) Zwerge.
Womit soll ich (Mit was soll mer) grasen?
Mit deiner (der) langen Nase.

Löbstedt, Jena. — Ist der „Bergmann" ein zwergisches Bergmännlein, wie man nach Pauls Grundriss der germ. Phil 1, 1032 wohl vermuten kann? Einen „Zwergberg" gibt es nach Grimms Deutschen Sagen Nr. 35 bei Jena, wahrscheinlich haben die Gipsschlotten „Teufelslöcher" am Wege nach Wöllnitz zu allerlei Sagen Anlass gegeben. — Ob der Schlussreim mit dem übrigen zusammengehört, ist zweifelhaft, da die lange Nase sonst den Regenwolken zugehört Simrock 561, Uhland, Schriften 3, 344 Anm. 307[1]. „Burckhart mit der Nasen, komm helff mir grasen" in Fischarts Spielverzeichnis (Geschichtsklitterung, Kap. 25) hängt sicherlich damit zusammen, aber wie? Der Vers verdiente näher Nachforschung.

1) Doch ist es möglich, dass in diesem Falle die Bedeutung anders liegt: in Ostthüringen bezeichnet die 'lange' Nase vielfach eine solche, die tropft.

Folgendes ist doch wohl eine Umarbeitung:

18b. Mer sin in Amtmanns Garten;
Wenn der Amtmann kimmt,
Nimmt er uns de Sichel ab;
Mit was soll mer grase?
Mit der lang Nase.
Amtmann kimmt noch lange nich,
Bis de Zeit vergangen is.

Grossschwabhausen bei Jena.

19. Bettel bettel, meine Hand,
Der Engel hat mich abgesandt.
Nicht zu gross und nicht zu klein,
Wie der halbe Mühlenstein.

Neustadt a. Orla, älter. Vollständiger ein gleichfalls älterer Vers, mit dem in Auma die Kinder am ersten Weihnachtstage „frische Grüne peitschen" gingen, d. h. die Langschläfer mit Fichtenreisig kitzelten:

20. Frische Grüne hübsch und fein,
Pfefferkuchen, Branntewein.
Sollst mir eine Gabe geben
Nicht zu gross und nicht zu klein,
Wie ein halber Mühlenstein.

Hiervon die beiden Anfangszeilen bestanden in meiner Kindheit noch in Weida: anders gewendet sind sie mir aus Culmitzsch mitgeteilt worden:

21. Guten Morgen! frische Grüne!
Pfefferkuchen und Branntewein,
Das soll meine Gabe sein.

In Kunitz für die letzte Zeile: Steck mir tausend Taler ein.

In Stadtilm hies es dagegen am Neujahrstage:

22. Ich klinge das neue Jahr ein
Mit Pfefferkuchen und Branntewein
Und einem Korb Äpfel hinterdrein,

wobei sich das „Klingen" an dem „Klingeltage" gleichfalls auf das Peitschen mit Ruten beziehen soll, s. Weim. Jahrb. 2, 128. — Ein anderer Weidaer Frischegrüne-Reim lautet:

23. Frische Grüne peitsche ich,
Ich peitsche sie zu Lohne,
Ich peitsche sie zur Fröhlichkeit
Und für dem Herrn N. seine Gesundheit.

Vgl. noch Böhme 1719, Müller 165.

24. Bibel babel
Gänseschnabel,
Hahnefuss,
Quätschchenmuss,
Wern de Kinner all bald gruss.

Grossschwabhausen. — Wohl aus dem Anfang eines Abzählreims weitergebildet. Böhme 1738, Drosihn 222.

25. Blauer, blauer Federhut
Steht dem Mädchen gar zu gut.

Jungfrau, sie soll tanzen
Mit ihrem schönen Kranze.

Jungfrau, sie soll stille stehn,
Soll sich dreimal umsehn.

Jungfrau, sie soll knien,
Soll sich einen ziehen.

Schorkendorf b. Koburg. In Weida missverstanden: 1 Fingerhut, 4 mit dem blauen Ranzen. Äusserst verbreitetes Spiel, hier in vereinfachter Form: vgl. Böhme S. 473ff., Lewalter Heft 3, Nr. 22, Simrock 932; Erk-Böhme 2, 969. 975, auch die folgenden; Dunger 374f.; aus einem ganz fremden Liede Müller S. 63, Z. 9f., Böckel 102.

Die Eingangsformel, vielfach auch als Kehrreim gebraucht, findet sich in Brentanos Geschichte vom braven Kasperl und der schönen Anna in folgender Gestalt:

Rosen die Blumen auf meinem Hut,
Hätt ich viel Geld, das wäre gut,
Rosen und mein Liebchen.

Dazu Simrock 953, wo es anscheinend missverstanden heisst: Rosen auf mein Hütchen. Van Duyse 2, S. 1580, Ghequiere S. 35. Die oben gegebene, landläufige Eingangsformel stammt vielleicht aus einem ganz anderen Verschen, Schumann 345.

26. Böttcher, Böttcher bum bum bum,
Mach mir meine Nase krumm,
Mach sie wieder grade,
Bist auch meine Pate (oder: Sonst sag ich's meiner Pate).

Weida, auch sonst Thüringen. — Dunger 210, ähnlich Simrock 452 — Böhme 1547; der Anfang kehrt wieder Schumann 390, während 314 dem Inhalte nach nahesteht.

27. Bussel, Bussel, beiss mich nich!
Ich bin von Neckerode;
Ich will e Musikante wern
Und kenn noch keene Note.

Lehnstedt i. Th. — Fischart gibt im Spielverzeichnis (Geschichtklitterung, Kap. 25) eine ähnliche Zeile: Wolff beiss mich nicht, die aber jedenfalls zu einem anderen Vers gehört. Böhme 687 (die Weise ist offenbar fehlerhaft aufgezeichnet), 688.

28a. Christkind, komm in unser Haus,
Leer dein goldig Säckel aus,
Stell den Esel auf den Mist,
Dass er Heu und Hafer frisst.

Sarnsthal i. d. Pfalz, ganz ähnlich Böhme 1578. — 28b. Ravensberg-Minden Z. 2: Deine Taschen; Z. 3: Das Pferdchen untern Tisch usw. Dann folgender Zusatz:

Heu und Hafer frisst es nicht,
Zuckerplätzchen kriegt es nicht. —
Ich will auch immer recht artig sein,
Will Vater und Mutter gehorsam sein. —
Christkind, komm, Mach mich fromm,
Dass ich in den Himmel komm!

Dieser Zusatz hat dreierlei Ursprung. Die beiden ersten Zeilen (auch Böhme 1577 mit der Hauptstrophe verbunden) finden sich in anderem Zusammenhange Drosihn 215 (mit weiteren Nachweisen) und Böhme 871 = Simrock 610. Das folgende aus zwei Kindergebeten: von dem ersten ist mir nur die zweite Zeile aus Simrock 996 bekannt geworden, das zweite steht selbständig bei Simrock 275, Böhme 1542, Stöber 112, Dunger 128, ähnlich, aber auf die Rute bezogen, Böhme 469b, mit Erweiterung Simrock 292 = Böhme 1579; zu vergleichen auch Böhme 1556a.

29. Da drowen aufm Berge
Da steht e Franzos,
Der will mich derschiess
Mit em Erdöpfelklos.

Witzmannsberg bei Koburg. — Vgl. E. Meier S. 63, Rochholz S. 305 Nr. 705, Erk-Böhme 2, S. [illegible] Nr. [illegible].

30. Dat Schipp, dat Schipp na Holland geiht
Un het'n goden Wind.
Schipper, wilt du wiken,
Stürmann, wilt du striken?
Sett de Segel op den Top
Un fohr damit na Holland rop.

Un as dat Schipp in Holland käm,
Do was do nüms to Hus
As de olle Kluckhehn.
De Kluckhehn wusch de Schütteln up,
De Fleddermus de fegt dat Hus,
Un in de grote Schün
Do döschen se de Kopühn (so),
Do döschen se Kopphawerstroh;

Dat Peerd fung an to brusen, .
Stenner ut'n Husen,
Hehn op't Heck
Full mit de Nees in Dreck.
Krai op'n Stoken
Full mit de Nees in Hoken.
Käm oll Wif, wull ok mol sehn,
Un full mit de Nees in Rinnsteen.

Holstein. Eigentümlich ist hier die Verbindung der beiden sonst getrennten Teile, die eine Veränderung des ersten, zu den Rummelpottliedern gehörigen hervorgebracht hat (Böhme 1709f., Schumann 561, Simrock 984). Der zweite Teil ist ein Lügenmärchen, wohl ursprünglich zu einer Tierhochzeit gehörig; es enthält hier neben wenigem Selbständigen ein paar Fehler und Lücken, die mit Hilfe der anderen Fassungen leicht zu bessern sind: vgl. bes. Böhme 1255f., Schumann 561, Wegener 325—330, 334, 335.

31. De guldne Schnur gieht im das Haus;
Es guckt ne schiene Jumfer raus,
Sie is wie eine Tugend, ja Tugend.
Des Sonntags, wenn se früh ufstieht

Und ei de liebe Kerche gieht,
Setzt se siech hien an ihren Ort
Und hieret still uff Gottes Wort.
Se werd siech wull bedenken
Und werd ins och was schenken.

Gegend von Breslau. Sehr ähnlich Böhme 1612, auch 1615. Unser 'Tugend' ist aus 'Tocke' missverstanden, wozu u. a. Weim. Jahrb. 3, 327 zu vergleichen. Sehr eigenartig und an alte Rechtsbräuche erinnernd ist das Einhegen des Hauses mit der goldenen Schnur, an deren Stelle sonst auch eine goldene Kette, ein Seidenfaden erscheint (Erk-Böhme 3, 1184, Mannhardt S. 677 und sonst, Reifferscheid S. 93; Böhme 1632 f., 1636, 1646, 1693, 1706, 1715 c). Es ist wohl anzunehmen, dass beim Heischen wirklich mit einer Schnur abgesperrt wurde, ähnlich wie in meiner Heimat (Weida) die Hochzeitswagen noch heute mit einem Faden aufgehalten werden und sich auslösen müssen. Anders steht's mit dem goldenen Wickelbande für das Kind, das Simrock 983, Böhme 1616, Wunderhorn, Anhang S. 37 der Frau gewünscht wird.

Die Schlussformel erscheint noch öfter, z. B. Böhme 1610ff.; so auch in einem anderen Ansingelied aus Hirschberg i. Schl.:

32. Die Frau N. N. hot an roda Rock,
Sie greift gor gärn in Eertopp.
Sie wärd sich wull bedenka
An wärd mer au wos schenka.

Der Rock, zwar nicht ein roter, spielt seine Rolle auch in den genannten Versen bei Böhme usw.; zu vergleichen ist auch Simrock 978, Wunderhorn, Anhang S. 31, wo ein goldener Rock gewünscht wird. — Ein anderer schlesischer Heischespruch (aus Landeshut) sei angeschlossen:

33a. :,: Rute Rusen :,: wachsen ufm Stengel;
:,: Der Herr is schien, :,: die Frau is wie a Engel!
A Tiechel lässt se fliegen,
An Reichen werd se kriegen

(hierzu Drosihn 407). Oder statt der letzten Zeilen:

Der Herr der hot ne huche Mitze,
A hot se vull Dukate sitze;
A werd sich wull bedenka
Und werd mer och was schenka.

Hierzu Böhme 1613, Erk-Böhme 3, 1225, auch Simrock 998, Wunderhorn, Anhang S. 31. Der Anfang erinnert an den bekannten Erfurter Ansingevers in Falckensteins

Historie von Erfurth (Uhland, Schriften 3, 19 f., Anm. 62 zu Kap. 1 der Abhandlung; Böhme 1656).

Eichen ohne Gerten!
Wir kamen vor ein :,: Tälelein :,:
Rote Rosenblätterlein usw.,

wozu freilich auch Uhland, Schriften 4, 11 (Anm. zu Volksl. 3) zu vergleichen ist. Er kommt auch sonst überaus häufig in Heischeliedern, übertragen auch in Kiltsprüchen vor, vgl. Weim. Jahrb. 2, 126. 3, 327, Alemannia 1, 5. Etwas verändert lautet die Eingangsformel in Niedergebra bei Bleichrode (Aus der Heimat 1889 Nr. 42):

33b. :,: Die Rose :,:
Die sitzt an einem Stengel;
:,: Der Herr ist schön, :,:
Die Frau ist wie ein Engel

Noch mehr verkürzt in Hirschberg i. Schl. mit weiteren Wunschzeilen:

33c. Roten, roten Stengel!
:,: Der Herr ist schön, :,:
Die Frau ist wie ein Engel.
Dass sie Gott ernähre,
Sonder Gott beschere,
:,: Beschere Gott, :,:
Dass's ein rechtes Glücke hat.

Die Lobpreisung des Mannes oder der Frau hat eigentlich wohl den Sinn, die andere Ehehälfte günstig zu stimmen, wie Simrock 998 zeigt: von Haus aus dürfte demnach nur die eine statthaben.

Das Eingangswort des oben angezogenen alten Erfurter Verses hat es sicher nicht mit dem Eichbaume, sondern mit dem Ei zu tun, das ja vor allem beim Frühlingsheischelied eine grosse Rolle spielt: der Anfang scheint mit dem des Kreuznacher Brunneneierliedchens (Gärtlein, Gärtlein, Brunneneier, s. Wunderhorn, Anhang S. 40) ursprünglich eins zu sein. Hierzu sei noch ein riesengebirgischer Ansingereim mitgeteilt:

34. Summer, Summer, Mela (Mailein?)!
Gatt mer ock a Ela.
Lusst miech ock ne lange stiehn,
Iech muss a Häusla wetter giehn!

Zum Anfang vgl. Simrock 989, auch Stöber 20: der Schluss erscheint sonst vorzugsweise im Dreikönigsspruche, s. unsere Nr. 163.

35. De Kukuk un de Kiwitt
De danzen beed am Butendiek.
Do käm en lütten Swed,
Wüll't Spillwark ok mol sehn.
De Kukuk nehm en Steen
Un smet den lütten Swed ant Been.
Do schrie de lütte Swed:
Au au, lot noh, 't deiht weh!

Holstein. Sehr ähnlich Simrock 667, Böhme 726, Wegener 288: auch Schumann 181 und Anhang 181b. Statt 'Swed' ist 'Spreen' = Staar einzusetzen. — Der Schluss erinnert sehr an Nr. 63, 67b, c, 174.

36. Der Baubau fiel vom Dache
Und brach sich das Genick,
Da kam die Schutzmannswache
Und nahm den Baubau mit.
Der Baubau musste brummen
Dreihundert Jahre lang,
Und als die Zeit vergangen,
Da war kein Baubau da.

Weissenfels. Jungen Gepräges, aber offenbar im Kindermund entstanden.

37. :,: Der Blumenkohl :,:
Das ist die schönste Pflanze.
Und wenn (Mariechens) Hochzeit ist,
Dann wolln wir alle tanzen.
:,: Der (Emil) :,:
Der geht wohl um das Haus.
:,: Was macht er? :,:
Er stehet da und lauscht.

Berlin. Die zweite Strophe ist wohl nur ein Stegreifzusatz ohne weitere Verbreitung. Die Eingangsformel häufig an Tanzliedchen, z. B. Simrock 516f., Böhme 658, 1035, S. 494, Nr. 237 III = Lewalter Heft 5, Nr. 34, Schumann 155, 697, am ursprünglichsten vielleicht Rochholz S. 184, No. 312. — Die erste Strophe auch in Oberstein nach Lewalters Singweise, zum Schlusse wird dann herumgehüpft mit 'Juchheirasa'.

38. Der Kuckuck ist ein Freiersmann,
Der alle Jahr zwölf Weiber nahm.
Die erste kehrt die Stube aus,
Die zweite trägt den Kehricht naus,
Die dritte schürt das Feuer an,
Die vierte setzt das Töpfchen dran,
Die fünfte siedet den Fisch,
Die sechste deckt den Tisch,
Die siebente schenket Bier und Wein,
Die achte streicht die Taler ein,
Die neunte schüttelt's Bettstroh auf,
Die zehnte wirft die Kisschen drauf,
Die elfte bettet weich und warm,
Die zwölfte schläft in Kuckucks Arm.

Gegend von Arnstadt, beim Stricken gesagt. Vgl. Erk-Böhme 2, 881, Reifferscheid S. 147; Böhme 727, Wegener 287, Müller S. 215.

39a. Der Schneider hat eine Maus.
Was macht er mit der Maus?
Er zieht ihr ab das Fell.
Was macht er mit dem Fell?
Er flickt sich einen Sack.
Was macht er usw. (so jedesmal).
Er tut hinein sein Geld.
Er kauft sich einen Bock.
Er reitet in den Krieg.
Er schlägt sie alle tot,
Er schlägt sie alle mi-mi-mausetot.
Was macht er mit dem Tod?
Er scharrt ihn in den Sand.

Löbstedt b. Jena. Das Ganze wird gesagt, lässt aber bei Zeile 10, der ursprünglichen Schlusszeile, die ältere Ausführung und zwar wohl eine gesangmässige erkennen. In Remda, wo der Spruch schon bei Zeile 9 zu Ende ist, ist die Ausführung anders:

39b. Es war einmal ein Mann,
Es war einmal ein mi-mu-Mausemann.

Der kauft sich eine Maus,
Der kauft sich eine mi-mu-Mausemaus usw.

Den Grundstock bildet ein Kettenreim, vielleicht als Spottlied entstanden und jedenfalls mit Nr. 97 verwandt; in diesem Umfang auch Simrock 1035 und Böhme 1239, Lewalter Heft 3, Nr. 28. Die Löbstedter Erweiterung könnte auf früheren Gebrauch beim Todaustragen weisen. Sie kommt auch in Nordhausen vor (Aus der Heimat, Sonntagsblatt zum Nordhäuser Courier, 1889 Nr. 19); dort leitet die letzte Zeile 'Er gräbt ihn in ein mia-mia-Mauseloch' wieder zum Anfange zurück: 'Was macht er mit der Maus?' so dass eine endlose Kette entsteht wie in dem bekannten Liede 'Wenn der Topp aber nu ein Loch hat'. — Eine Fassung aus Leipzig oben 5, 202 Nr. 24. [Kopp, oben 14, 71f. Unten S. 310.]

In Oberstein entspricht der Text wesentlich dem bei Lewalter, nur folgende Abweichungen:

39c. Str. 1 Ein Schneider hatt' —
Str. 7 Er zählt hinein —
Str. 11 Er reitet —
Str. 13 Da schiesst man —

Auch die Singweise geht ein wenig anders:



40. Dort drunne, dort drowe,
Wo de Beerebaam steht,
Dort wo mer ins Nachbers
Garte neigeht,
Dort steht die Gretel
Mit fröhlichem Mut
Und steckt ihrem Hansel
E Sträussel an de Hut.

Sarnsthal i. d. Pfalz.

41a. Dreh dich nicht rum,
Der Plumpsack geht rum.
Denn wer de rumsieht oder lacht,
Dem wird der Buckel vollgekracht.

Hirschberg i. Schl.

41b. Dreht euch nicht herum,
Der Fuchs geht rum,
Sonst tanzt er auf dem Buckel rum.

Grossschwabhausen i. Th. So auch Kunitz, nur Plumpsack statt Fuchs, Zeile 3 Er wird euch auf den Buckel komm. — Böhme S. 556, Nr. 364; Handelmann S. 58 f.; Dunger 347. Vgl. Rochholz S. 411, Nr. 29. Das Spiel ist schon für 1663 bezeugt, s. Bolte oben 4, 184, danach Böhme S. 519.

42a. Dreie sechse neune,
Hinter Löfflers Scheune
Ham sie e kleines Kind gebracht.
Wie soll das nu heissen?
Anna Marie Rumpelkasten.
Wer wird nu die Lumpen waschen?
Ich oder du,
Raus bist du!

Dresden. Verkürzt in Koburg:

42b. Anna Maria Rumpelkasten,
Wer will meine Windel waschen?
Ich oder du,
Möckerle möckerle muh.

42c. Dreie sechse neune,
Im Hofe steht die Scheune,
Im Felde blüht der Weizen.
Wie soll das Kindlein heissen?
Karl, August, Liese,
Du musst für alle büsse.

Lehnstedt.

Dieser verbreitete Abzählreim steht zu vielen Fassungen des Liedes von den drei Jungfrauen oder Marien, Nr. 167 in Beziehung. Vgl.: Böhme 369, 371 ff., 1758 c, 1821, 1856 b. Rochholz S. 129, Nr. 263. Simrock 177, 178, 185; 870; 871 (für den Anfang). Drosihn 244. Schumann 392a. Dunger 283, dazu 30, 32, 33. Müller S. 206. Süss S. 10, Nr. 38. Ursprünglich hat er natürlich nichts damit zu tun. Meist bildet das Lied von den drei Jungfrauen den Ausgangspunkt, dann ist das Auffinden des Kindes der einen zugeschoben. Doch kommt auch die umgekehrte Anordnung vor, wobei die Verknüpfung äusserlicher durch ein Haus anstatt oder ausser der Scheune hingestellt wird, so in einem Braunschweigischen Spruch (Aus der Heimat 1889, Nr. 28):

43. Dreie sechse neune,
Im Garten steht die Scheune,
Im Garten steht ein Hühnerhaus,
Da gucken drei weisse Engel heraus.
Der eine spinnt Seide,
Der andre wickelt Seide,
Der dritte schliesst den Himmel auf
Und lässt ein wenig Sonne heraus,
Ein wenig lässt er drin.
Annemarie, spinn!

Ähnlich Böhme 1742—45, 1817, Drosihn 243, Dunger 282. Das Aufschliessen des Himmels, obwohl sehr häufig (Simrock 179, 183 f., Wegener 129, 206, Rochholz S. 145 citiert), gehört doch nicht in diesen Zusammenhang, sondern ist dem Petrus und allerlei Himmelstierchen eigen: vgl. Simrock 545, 557, 563, auch 825, unsere Nr. 138, 175.

Die Schlusszeile endlich gehört mit der von Dunger 312 = Böhme 1852 allem Anscheine nach zu unserer Nr. 58, wenn wir annehmen dürfen, dass oben die Schlusszeile durch das Vorhergehende herbeigezogen und verändert worden ist.



44a. Dreimal um den Kessel rum,	(Anna), du mein liebes Kind,
Ich weiss nicht, was ich (es) soll?	Komm häng dich an mein Schleier,
Da kam ein wackres (schönes) Mädchen,	Und wenn der Schleier in Stücken geht (reisst),
Und die sprach so:	So falln wir alle um.

Weida, Abweichungen aus Koburg. Ausführung: ein Mädchen geht um den Kreis und holt sich nach und nach Genossinnen, die an ihr Kleid fassen und ihr nachziehen. — Die unteren Noten gelten für Gelsenkirchen, wo der Wortlaut ist:

44b. Dreimal um das Kästchen,	(Anna), du mein liebes Kind,
Ich weiss nicht, was da flog?	Komm fass mir an den Schleier,
Da flog ein schönes Mädchen,	Und wenn der Schleier stolz zerbricht,
Die sprach so:	So falln wir alle. Eia!

Ostheim vor der Rhön:

44c. Dreimal um den Kessel,	(Anna), du mein liebes Kind,
Man weiss nicht, was da flog?	Geh hinter meinem Schleier,
Da flog ein armes Mädchen,	Und wenn der Schleier stecken bleibt,
Das war so:	Da falln wir alle um.

Ganz ähnlich Oberstein. Anfang: Dreimal ums Haus herum, Ich weiss nicht was da floh? Schluss: Komm hinter meinen Schl., ... Dann machen wir alle so (springen in die Höhe).

Sehr verderbt endlich Remda:

44d. Dreimal um das Gärtchen	(Anna), du mein liebes Kind,
Flog ein schönes Mädchen,	Geh ab von meinem Schleier,
Das sprach so:	Sonst fallen alle Eier.

Ähnlich Böhme S. 467, Nr. 166.

Aus Oberstein ist (ausser der Mischform Nr. 281) noch eine Ausartung zu verzeichnen, bei der die Eingangszeilen, freilich verändert nach Böhme S. 443, Nr. 73f., zu einem ganz anderen, mir sonst nicht begegneten Lied überleiten:

44e. Kreis, Kreis, Kessel,	Mein Vater hat mich lieb gehabt
Ich weiss nicht, was da sang?	Und hat mir alles mitgebracht.
Da sang ein kleines Mäuschen:	Kreis, Kreis, Kessel!
Meine Mutter hat mich geschlagen,	

Gesungen wie die ersten beiden Zeilen unserer Nr. 281.

45. Driba uf der Tenne	(Der Mann: Was singst du denn da?)
Liegt ane gebrotne Henne	Bist du nich a dummer Män,
Unter an Gebindel Struh gesteckt	Mer singt da Kindern, wos mer kån.
An mit a Sammel zugedeckt.	

Hirschberg i. Schl. Die Frau hat ihrem Liebhaber eine Henne gebraten und will es ihm in Gegenwart ihres Mannes zu verstehen geben. Vgl. Wegener 95. Schumann 41; Erk-Böhme 902. Ähnliches in Boccaccios Decamerone 7, 1: ob die deutschen Verse auch in eine Schwankerzählung gehören? (Bolte, Singspiele der engl. Komödianten 1893 S. 45[1]. 188. Hoffmann v. F., Findlinge 1, 118 und Ndl. Volkslieder 156. Brunk, Gozigar S. 23 und Beiträge z. Gesch. Pommerns 1898, S. 260 Nr. 8. Jahrb. f. d. Landesk. Schleswigs 4, 169. 7, 378. Kristensen, Skjämtesagn 1900, S. 124. Afzelius, Schwed. Volkssagen 1842 2, 279. Volkskunde 2, 49. 5, 20. Kryptadia 2, 115. Revue des trad. pop. 3, 352. 13, 439. Lambert, Chants du Languedoc 1, 8.)

46. Ehreson, Ehreson
Fuhr in seinem Luftballon
In die Höh, in die Höh
Mit der Jungfrau Salomo (so!).
Wer mit will fahren,
Steig nein in Kahn,
Rudirudirallala

Gegend von Koburg. Erweitert aus Böhme 620; Dunger 112 gibt eine andere Erweiterung, wohl nach dem bekannten ABC-Verse vom Kätzchen, das mit weissen Höschen aus dem Schnee kam; ich selber hörte in meiner Kindheit in Weida folgenden Schluss:

Als sie wieder runter kam,
War sie eine jung Madam.

Über die geschichtliche Herkunft (Robinson = Robertson) vgl. Böhme a. a. O.; der Vers wird einem Kouplet entstammen.

47a. Eia popeia, was nistelt im Stroh?
Das sind die kleinen Gänschen, die haben keine Schuh.
Der Schuster hat Leder, keinen Leisten dazu,
Da kriegen die kleinen Gänschen noch lange keine Schuh.

Neustadt a. O., alt. Statt Z. 3 und 4 auch:

Müssen wir in die Stadt nein laufen
Und den kleinen Gänschen Schuhe kaufen,

was ich in den mir bekannt gewordenen Texten noch nicht gefunden habe. Anderseits hat das Liedchen in Grossschwabhausen i. Th. eine noch nicht aufgezeichnete Weise:



47b. Eichen popeichen, was raschelt im Stroh?
Sind die Wullegänschen, die ham keine Schuh.
Schuster hat Leder, kein Leisten dazu,
Gehn die Wullegänschen ohne Schuh.

48. Eichen eichen eichen,
Koch dem Kindchen Breichen
Und ein bisschen Zuckerchen nein,
Schmeckt dem Kindchen gar zu fein.

Arnstadt. Echt thüringisch mit den gehäuften Kosesilben. Vgl. Wunderhorn, Anhang S. 65, Str. 1 = Simrock 217, Böhme 55[a], 91, (Wossidlo 45): anders ist der Ausgang Süss S. 22, Nr. 96, Wegener 22, Drosihn 31, wozu auch folgender Jenaer Vers:

49a. Eie beie bisch bisch bisch,
Morgen kochen wir Fisch Fisch Fisch,
Tun ein Stückchen Zucker dran,
Dass das Kind hübsch babbeln kann.

Hier liegt natürlich eine Kreuzung vor, der zweite Spruch heisst in der Gegend von Koburg, mit Abweichungen von Grossschwabhausen:

49b. Heia popeia wisch wisch wisch (Eie beie bisch b. b.),
Morgen essen (kochen) wir Fisch Fisch Fisch,
Übermorgen Schweinebraten,
Da wird Herr N. N. eingeladen (Da woll'n wir das Kind zum Gast einladen).

Kunitz: Heie buie bisch. Da wird der N. N. zu Gaste geladen. Hierzu Dunger 13, zu vergleichen auch Simrock 211, Wegener 17 Anm. — 48 und 49a erinnern übrigens sehr an eine alte Weihnachtsstrophe: Simrock, Deutsche Weihnachtslieder S. 109, Str. 4.

50a. Ei Herr Papa Jäner,
Wie hat er sich versehn!
Das allerschönste Mädchen,
Das hat er lassen stehn.
:,: Hat's falsch gemacht, :,:
Drum wird er nun auch ausgelacht.

Seehausen i. d. Altmark. Zum Papagenospiel s. Drosihn 288f., Böhme S. 630, Nr. 516. — In Jena mit einem fremden, aber ganz passenden Eingang versehen, der bei Drosihn Nr. 100 selbständig erscheint:

50b. Es zogen viele Vögelein
Durch einen grünen Wald,
Die sangen ihre Liederlein,
Dass alles wiederhallt. —
Ei ei, der Papa Gerio,
Wie hat er sich versehn!
Er hat die schönsten Vögelein,
Die hat er lassen sehn (so!)

51. Ein alter Postmeister mit sechzig Jahren
Der wollt mit sechs Schimmeln in Himmel nein fahren.
Die Schimmel, die Lümmel, die machten Trab Trab
Und warfen den alten Postmeister herab.

Berga a. d. Elster (alt). Zu Böhme 426 = Simrock 189, Dunger 37. Das Verschen gehört offenbar zu den sogen. Knieliedern, der Schluss ähnelt denn auch dem von Nr 234a. [Wossidlo 489.]



52a. Ein Bauermädchen in der Stadt,
Die Äpfel zu verkaufen hat,
Ein reicher Herr gegangen kam,
Der ihr die Äpfel all abnahm.

Sie ging die Strasse auf und ab:
Wer kauft mir meine Äpfel ab?
Ach Kind, ach Kind, Sie irren sich,
Die Äpfel schmecken säuerlich.

Ach Herr, ach Herr, Sie irren sich,
Mit saurer Ware handl' ich nicht.

Lalala . . . . .

Köthen und Giebichenstein: an letzterem Orte fand ich die Weise völlig gleich der von „Du grünst nicht nur zur Sommerzeit" usw. Eine andere Melodie gibt Lewalter Heft 4, Nr. 11. — Mit einer Fortsetzung findet sich das Lied im sogenannten Leipziger Kommersbuch: vielleicht stammt es wirklich aus dem Studentenliede? In Oberstein, wo es mimisch aufgeführt wird (und zwar muss das Mädchen, der landläufigen Art des Korbtragens entsprechend, die Hände auf dem Kopfe halten), klingt die Weise deutlich an die des Gaudeamus an, die freilich auch sonst im Kindermunde zu finden ist (vgl. Nr. 111b c):



52b. Es ging ein Mädchen durch die Stadt,
Das Äpfel zu verkaufen hatt.
:,: Di hollali di hollala :,:

Ein reicher Herr gegangen kam,
Die Äpfel von dem Kopfe nahm usw.

Ach nein, ach nein, die mag ich nicht,
Die Äpfel sind so säuerlich.

Ach nein, ach nein, Sie irren sich,
Die Äpfel sind nicht säuerlich.

53a. Eine kleine weisse Bohne
Ging einmal nach Engelland;
Engelland war zugeschlossen
Und der Schlüssel abgebrochen.
He—ru—ri—raus sein.

Arnstadt, Abzählreim. Dazu Simrock 823, 924, 926, Böhme 1752ff., Mannhardt, Germanische Mythen, S. 328ff., Schumann 429. — Eine Schlusserweiterung bietet eine alte Leipziger Fassung:

53b. Eine kleine weisse Bohne
Ging mit mir nach Engelland:
Engelland war zugeschlossen
Und der Schlüssel abgebrochen.
Vier Pferde vor dem Wagen,
Hätt ich die Peitsche, wie wollt ich sie schlagen!

Ebenso Böhme 1751, 1759, Dunger 295; auch Rochholz S. 398, Nr. 16. Sie erinnert an einen anderen Abzählreim, dessen Grundform schwer zu erkennen ist; eine Kieler Fassung lautet:

54. Ele mele meklesohn,
Ha'k en Stock, denn wull'k di slohn
Op dat Käs- un Botterbrod,
Knacks de Lüs op't Teller dod.
Wull'ns nich knacken,
Sloh's an de Backen.

Hierzu Schumann 411, auch Drosihn 207, Simrock 142; man vergleiche auch Nr. 125.

Häufiger ist die Verbindung mit einem Vierzeiler, der Wunderhorn, Anhang S. 85, Simrock 692, Böhme 665, 1358, Stöber 116, Erk-Böhme 2, 775 Anm. selbständig steht. In Weitramsdorf b. Koburg:

55. Enne wenne winne wanne,
Geht der Herr nach Engelland?
Engelland ist abgeschlossen
Und der Schlüssel ist zerbrochen.
Bauer, bind dein Pudel an,
Dass er mich nicht beissen kann.
Beisst er mich, so straf ich dich,
Tausend Taler kost es dich,
Oder e Bündel Reisig.

Vgl. Simrock 822, Böhme 1731f., 1755; Jahrb. des Ver. für niederd. Sprachf. 10, 113; Schumann 429b. — Die Schlusszeile der obenstehenden Fassung erklärt sich wohl aus Stöber 116: Beisst er mich, so straf ich dich Um e Gulder drîssig.

56. Einen Glinzerglanz,
Einen Firlefanz,
Einen Radenkranz,
Einen Birnenstiel —
Merk auf, wen ich dir geben will!

Culmitzsch im Neustädter Kreise, alt. Ein Ratespiel: im Anschluss an den Vers wird eine Person mit Merkmalen bezeichnet und muss gefunden werden. Z. 3 mag eine Erinnerung ans Kranzsingen enthalten, vgl. Uhlands Abhandlung zum Volksliede, Kap 3.

57. Ein Kätzchen kommt gegangen,
Das wollt' das Mäuschen fangen;
Doch kommt das Kätzchen in das Haus,
Läuft schnell das Mäuschen wieder hinaus.

Jena, Weida. Katz- und Maus-Spiel, klingt wenig volkstümlich.

58. Ein Reiter wollt sein Pferd beschlagen,
Wieviel Nägel muss er haben?
1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. neune,
Mädel um die Scheune,
Mädel um den Ring,
Alte Hexe, spring!

Norddeutschland. Zusammengewachsen aus zwei Abzählreimen. Der erstere, gelegentlich in anderen Verbindungen, Simrock 866f. (vgl. dazu 151—157 mit Anhang), Böhme 295f. 1777f. u. S. 634, Nr. 525; Drosihn 59, Schumann 134, Dunger 27—29, 286, Müller S. 176, Süss S. 18, Nr. 73. Etwas andere Form in Gossel b. Plaue:

59. Mein Vater liess einmal ein grosses Rad beschlagen;
Wieviel braucht' er Nägel dazu?
Das rate einmal du!

Hierzu Müller S. 210, H. Meier, Ostfriesland S. 234. Der zweite Teil selbständig Drosihn 245, vgl. auch Simrock 871, Böhme 1777f. und allem Anscheine nach Dunger 312 = Böhme 1852, ferner unsere Nr. 42f.; Schlusszeile Böhme 1833.

60a. Eins, zwei, drei,
Bicke backe bei,
Bicke backe Ohren,
Es wurden mal zwei Kinder geboren.
Eins lag auf dem Tisch,
Eins lag unterm Tisch,
Kam die Katze und frass den Fisch.
Kommt die Mutter mit der Rute,
Schlug das Kätzchen auf die Pfote.
Schrie das Kätzchen miau.

Grossmölsen i. Th. Ähnlich Simrock 842, Dunger 255; Z. 1—4 Simrock 843 = Böhme 1790, vgl. Rochholz S. 131. — Einen anderen Eingang, der bei Nr. 213b aufgeführt ist, hat eine Jenaer Fassung mit folgendem Fortgang:

60b. . . . Eins unterm Tischchen,
Zwei gebratne Fischchen.
Kam das Kätzchen, wollte naschen;
Kam der kleine Leineweber,
Schlug das Kätzchen auf die Leber.
Mie mau muff,
Schlag nur immer druff!

Bis auf den hier geänderten Schluss entsprechen dem Böhme 1766, Dunger 254; bei Schumann 365, Müller S. 205, Drosihn 229 Anm. statt Leber wohl richtiger Leder. — Keiner von den beiden Eingängen gehört wohl von Haus aus zu diesem Reime. Die geläufigste Form findet sich bei Simrock 841 = Böhme 1789, Wunderhorn, Anhang S. 81. Zu vergleichen sind noch: Simrock 840 = Böhme 1763 wegen des Schlusses; Drosihn 223; Niederdeutsches Korrespondenzblatt 8, 35, Jahrbuch 10, 112; Sachse S. 15.

61. Eins, zwei, drei,
Bicke backe hei,
Bicke backe Hiftendorn,
Ich oder du musst schnorrn.

Culmitzsch im Neustädter Kreise, alt. Der Eingang beim folgenden Verse; die Schlusszeile mit anderem Eingange Dunger 277, allerlei Erweiterungen dazu unter Nr. 68.

62. Eins, zwei, drei,
Bicke backe hei,
Bicke backe Hiftendorn,
Ist mein Vater ein Schnitzler worn;
Schnitzt er mir 'ne Taum (Daube?),
Wer will's glaum?
Ich oder du
Oder die Kuh?

Rossach (Koburg). Z. 5 ff. anders Böhme 1791 (dazu 1831) nach Simrock 846 und Wunderhorn, Anhang S. 85, Dunger 256, Schumann 372, Stöber 124. — Öfters begegnet Ver-

wachsung mit einem ganz anderen Spruche, so Stober 123 und Böhme 1849e aus dem Elsass, auch in Franken (Weitramsdorf b. Koburg. Abweichungen von Ummerstadt:

63. Enne benne (Bicke backe)
Hiftendorn,
Ist mein Vater ein Schnitzer worn,
Schnitzt er mir eine lange Schnur,
Dass ich nauf zum Himmel fuhr.
Sitzen drei Engel hinterm Tisch,
Essen drei gebackne Fisch.
(U.: Droben sassen drei lose Buben,
Die assen alle gelbe Ruben.)
Der erste wollt mich mit lass essen,
Der zweite hat mich ganz vergessen.
Der dritte nahm die Schüssel
Und schlug mich auf den Rüssel.

Das Hauptstück daraus Müller S. 188 und 222, Dunger 330 in anderem oder vielmehr ausser Zusammenhange, mit glaubhafterer Einleitung Dunger 126. — Die Verwandtschaft mit unserer Nr. 60 ist nicht leicht zu greifen. Dagegen ist das Stück im Grund offenbar gleich unserer Nr. 174, zum Eingang vgl. Nr. 101.

64. Eins, zwei, drei,
Hicke hacke hei,
Hicke hacke Löffelstiel,
Alte Weiber essen viel,
Die jungen müssen fasten.
's Brot liegt im Kasten,
s Messer liegt daneben.
Wer essen will, muss beten.
Beten, beten kann ich nicht,
Beten liegt zu Hamburg nicht.
Hamburg ist ne grosse Stadt,
Wo mein Schätzel gheirat hat.

Sarnsthal i. d. Pfalz. Das erste Stück (Z. 1—7) mit anderem Eingang und mit einer Schlusszeile „Ei was ein lustig Leben": Wunderhorn, Anhang S. 37f. = Simrock 82, Böhme 215; dazu Böhme S. 704, Nr. 19 eine Erweiterung, uns aus Nr. 153, Z. 6 f. bekannt; zu vergleichen noch Simrock 83 = Böhme 216, Böhme 1843; Z. 6 u. 7 in Klopfanliedern: Böhme 1688 Weim. Jahrb. 2, 128. — Z. 8: vgl. Simrock 87 = Böhme 446. Für den angeflickten Schluss weiss ich keine Entsprechung. — Die Eingangsformel mit der Reimzeile erinnert an unsere Nr. 212 in der Fassung Müller S. 184, Nr. 28 und Dunger 165; ferner hat denselben Eingang ein Thüringer Reim bei Böhme 222, mir aus Grossmölsen, Grossschwabhausen und Kunitz mit etwas anderer Schlusszeile bekannt: Arme Leute essen Dreck; in Ammerbach bei Jena ist die ganze zweite Hälfte anders:

65. Leier leier Löffelstiel,
Arme Leute hann nicht viel,
Keine Kuh und keine Ziege,
Müssen's bloss vom Bäcker kriege.

66. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Die Kirche kracht,
Das Haus fällt ein,
Und du musst es sein.

Koburg.

67a. 1—20
Die Soldaten gingen zum Tanz.
Da fing es an zu brennen (sonst auch:
Moskau fing an usw.)
Die Soldaten mussten rennen.
Ohne Strumpf und ohne Schuh
Rannten sie der Heimat zu.

Jena. Tanz aus Danzig, statt Soldaten heisst es meist Franzosen. So Simrock 57, Böhme 1827, Dronke 217 f., 230, Dunger 278, Schumann 395, dazu Wegener 51, 60. In Remda: Die Russaren hielten Tanz (vgl. bei Nr. 4), Der Tanz fing an.., Die R.... — Das Stück enthält sicherlich echte geschichtliche Erinnerungen, aber diese gehen über das nächstliegende Ereignis hinauf, wie sie sich anderseits auch mit späteren verschmolzen haben Böhme 1827c. Die beiden letzten Zeilen führen in einem Schweizer Reime, Rochholz S. [illegible], Nr. [illegible] in die Zeit der französischen Revolution, und ihr Erscheinen in

einem historischen Volksliede bei Ditfurth Nr. 124 und 126, Erk-Böhme 2, 356 lässt genauere Beziehung auf Jourdans Rückzug durch Franken im Jahre 1798 erkennen; sie sind anderseits späteren Ereignissen angepasst worden, s. Erk-Böhme 2, 353b — kurz, wir können hier im kleinen ein wichtiges Stück Leben aller echten Volksdichtung erkennen. — In Lehnstedt bei Weimar erweitert:

67b. . . . .
Liefen sie nach Frankreich zu.
In Frankreich war ein wildes Schwein,
Das biss den Hauptmann in das Bein.
Der Hauptmann schrie: O weh, o weh,
Mein linkes Bein tut mir so weh!

Ähnlich in Arnstadt, nur dass es hier gleich nach Z. 2 heisst:

67c. . . . .
In Danzig war ein grosses Schwein,
Das biss den Hauptmann in das Bein.
Da schrie der Hauptmann: Weh, o weh,
Mein linkes Bein das tut mir weh!

Hier ist Zusammenhang mit Nr. 35, 174 nicht zu verkennen, auch Simrock 529 klingt entfernt an. Jedoch scheint auch hier eine echte geschichtliche Erinnerung den Zuwachs herbeigeführt zu haben: man vergleiche Simrock 863 (1—7, Wo sind die Franzosen geblieben? Zu Moskau in dem tiefen Schnee; Da riefen sie alle: O weh, o weh, Wer hilft uns aus dem tiefen Schnee?), Schumann 384 und Rochholz S. 123, Nr. 246a, das deutlich an ein echtes historisches Volkslied, Erk-Böhme 2, 349, erinnert.

68a. 1—13
Wer kauft Weizen,
Wer kauft Korn?
Der bleibt vorn.

Greiz. Etwas abweichend von der gewöhnlichen Fassung: diese bei Simrock 875 = Böhme 1825 = Dunger 276, mit leichter Änderung Schumann 394, mit anderer Wendung der ganzen zweiten Hälfte Simrock 874, Drosihn 246. Als letzte Zeile erscheint häufig „Ich oder du musst schnorrn" wie bei Nr. 61, z. B. Dunger 277 = Böhme 1820 und mit Änderung Müller S. 209, Nr. 14; sonst genau der Greizer Fassung entsprechend in Koburg, wo die Schlusszeile lautet „Der macht sich eine gelbe Schnorrn" (offenbar Schnurre = Schnurrbart). In Jena und Remda erscheint die Greizer Fassung mit der Reimzeile „Der muss schnorrn" um folgende zwei Zeilen erweitert: „Wer kauft Asche? Der muss hasche." — In Grossschwabhausen i. Th. ist noch eine ganze Kette zwischeneingeschoben:

68b. 1—13
Wer kauft Weizen?
Wer kauft Gerschte?
Der kriegt's merschte.
Wer kauft Korn?
Der muss schnorrn.
Wer kauft Kuchen?
Der muss suchen.
Wer kauft Asche?
Der muss hasche.

Hiervon stammen Z. 7 und 8 aus einem anderen Abzählreime: Simrock 835, Müller S. 209, Nr. 15.

69. 1—7
Eine alte Bauersfrau kocht Rüben,
Eine alte Bauersfrau kocht Speck,
Und du rührst und schierst dich weg.

Grossschwabhausen. Sonst lautet in Thüringen die Schlusszeile den bekannten Fassungen gleich oder ähnlich: Simrock 864, Böhme 1814, Schumann 389, Rochholz S. 123, Nr. 246a.

70. 1—7
Helft mir meinen Schubkarrn schieben
Nach Berlin, nach Berlin,
Wo die schönen Mädchen blühn.
Mädchen tragen Myrtenkränze,
Buben tragen Rattenschwänze.
Mädchen kommen ins Himmelreich,
Buben in den tiefen Teich.

Weida. In Sachsen Schiebbock statt Schubkarren: eine ältere Leipziger Fassung hat nach Z. 4: Mädchen das sind goldne Engel, Jungen das sind Gassenbengel. Vgl. Müller S. 183, Nr. 26, Dunger 152, Schumann 386, für den Anfang Böhme 1812, auch Anhang Nr. 47. — In Grossschwabhausen wie oben, nur mit kürzerem Eingang: 1—7 In Berlin, Wo . . ., in Löbstedt bei Jena: 1—7 In Berlin, in Stettin, Wo . . . Mädchen das sind reine Engel, Jungen das sind Strassenbengel: Mädchen kommen ins Himmelreich, Die Knaben drücken wir in die Pfützen gleich. Hier ist wohl eine Eingangsfrage: „Wo ist denn mein Schatz geblieben?“ ausgefallen, vgl. Böhme Anhang 47 und Schumann 386, sowie noch Schumann 385, Böhme S. 190, Nr. 227, Erk-Böhme 2, 990, Müller S. 208, Nr. 11 (ebenso Koburg) und folgende Abänderung aus Löbstedt:

71. 1—7
Wo ist denn mein Schatz geblieben?
In Berlin, in Stettin,
Wo die Rosen zweimal blühn.

Zu den Neckversen, die wohl auch oben nur angeflickt sind, vgl. Nr. 195, auch Böhme 1279, Erk-Böhme 2, 966c.

72. 1—7
Lasst mir meine Minna giehn;
Sie kann stricken, sie kann nähn,
Sie kann auch das Spulrad drehn.

Weida. Sehr ähnlich, bis auf die letzte Zeile, Müller S. 208, Nr. 10; sonst zu vergleichen Dunger 45 = Böhme 566, auch Böhme 568 ff.; Simrock 352—377, zu 352 Erk-Böhme 2, 853, zu 353 (= Wunderhorn, Anhang S. 79) Nicolais Kleiner feiner Almanach 2, 23 und Müller 134, Nr. 26.

73. 1—7
Muss ich vor der Wiege knien,
Muss ich singen: Husch husch husch,
Kleiner Schlingel, halt dei Gusch!

Koburg. Ähnlich Dunger 272, auch 311; Zeile 2 ff. erinnert an das bei Nr. 122b erwähnte ältere Volkslied Weim. Jahrbuch 3, 311 f., Böckel 40, Müller S. 43 f., Erk-Böhme 2, 536, wozu auch Simrock 248 f., Böhme 101—104, Stöber 19, unsere Nr. 219e, Schluss.

74. 1—7
Petrus Paulus hat geschrieben
Einen Brief
Nach Paris:
„Liebe Tante, sei so gut,
Schick mir ein Zylinderhut,
Nicht zu gross und nicht zu klein,
Sonst musst du der Haschmann sein.“

Kiel. In Grossschwabhausen i. Th. nach Z. 2: Nach Berlin, Wir sollen holen Fünf Pistolen. Zu Böhme 1816, Dunger 275, Schumann 387, Müller S. 207, Nr. 9, auch Simrock 887, Böhme 1727, Dunger 316; hier die Schlusszeilen gleich denen von Böhme 1809, Dunger 271. Oben 8, 407, Nr. 40 wird eine Verwachsung mit unserer Nr. 70 behandelt.

75. 1—7
Schöne Mädchen muss man lieben.
Liebt man schöne Mädchen nicht,
Kommt man auf das Schiedsgericht.

Hirschberg i. Schl., nicht als Abzählreim gebraucht.

76. 1, 2, 3, 4
Hänschen hat das Doppelbier.
Sollt es Hänschen nicht mehr ham,
Hat es Meister Grobian.

Jena.

77. 1, 2, 3, 4
In dem Klavier
Steckt eine Maus,
Und die muss heri—ra—raus.

Remda, ebenso Grossschwabhausen ohne die Verzierung in der letzten Zeile. Mit geringen Abweichungen sehr verbreitet, vgl. Simrock 873, Böhme 1798, Schumann 377, Müller S. 207, Nr. 8, auch S. 208, Nr. 13.

78. Ene dene derne,
Gib der Ziege Zwerne (Zwirn),
Gib der Ziege Haferstroh,
Sind die Bauern alle froh.

Culmitzsch im Neustädter Kreis, alt. Vgl. Böhme 1769.

79. Ene dene dus,
Der dicke Möppel muss.

Remda. Vgl. Simrock 834 = Böhme 1767.

80. Ene klene Wurscht is nich mehr da,
Mechte gerne noch ene grusse ha.

Endschütz im Neustädter Kreise, gesungen nach der Weise von Nr. 266. Zu vergleichen die Heischelieder wie Simrock 981 usw.

81. Engel, Bengel, Zuckerstengel usf.

Weida. Ein Kind wurde dabei von zwei anderen auf verschränkten Händen getragen. — Zu dem alten Abzähl- oder Kettenreime „Engel, Bengel, lass mich leben“ usw. in der Ballade von der Herzogin von Orlamünde (Wunderhorn 2, 232), dazu Simrock 1032, Böhme 1520—1524, Altd. Liederb. 501, 508; zu vergleichen auch Simrock 632. In einem Quodlibet vom Jahre 1610: Ach lieber Igel, l. m. l., Ich will dir meine Schwester geben (Zeitschr. f. deutsche Phil. 15, 52, Weim. Jahrb. 3, 126[20]). In Gryphius' Peter Squenz (1877, S. 33) sagt Thisbe: O lieber Löwe, l. m. l., Ich will dir gerne meine Schaube geben. Auch Kinder- und Hausmärchen Nr. 60 (und 97, auch Anm. zu 108) kommt Ähnliches vor: Nr. 141 bietet als Abzählreim eine Kette mit dem Anfang: Eneke beneke lat mi liewen. Will di ock min Vügelken giewen, was denn wohl auch die ursprünglichste Form des Eingangs ist. — Eine gewisse Ähnlichkeit zeigt sich in folgendem alten, anscheinend altertümlich-verderbten Abzählreim aus Wiegendorf bei Weimar:

82. Engel wengel Dorchenstengel
(= durch den St.?),
Eisne Bücher (so),
Goldne Tücher,
Eckchen Glöckchen kling,
Naus.

83. Enne wenne wi wa wes,
Gatter ratter si sa ses,
Gatter ratter ospersee,
Ospersee di gatter ratter,
Enne wenne wi wa wes,
Gatter ratter si sa ses.

Koburg. Abzählreim, der eine fremde Sprache vortäuscht.



84a. Es fuhr ein Bauer ins Holz (viermal).
Der Bauer nahm sich ein Weib.
Das Weib nahm sich ein Kind.
Das Kind nahm sich eine Muhme.
Die Muhme nahm sich eine Magd.
Die Magd nahm sich einen Knecht.
Da schied der Bauer vom Weibe.
Da schied das Weib vom Kinde
usw. Zuletzt:
Da steht der Knecht alleine.

Kothen. Dazu Erk-Böhme 2, Nr. 987, Böhme S. 673, Nr. 629, oben S. 202 Nr. 23, (II, 63), Schellen 38, Lewalter Heft 1, Nr. 22, Dunger 348, Müller S. 203. Die Eingangszeile in einem Quodlibet des Jahres 1610: Zs. f. deutsche Phil. 15, 51; dabei wird auf Büsching, Wochentl. Nachrichten 2, 250 und Hoffmann von Fallersleben, Monatsschrift von und für Schlesien, S. 545 verwiesen, mir nicht zugänglich; vgl. aber Erk-Böhme 1, 149: es ist ein anderes Lied als das unsere. — Die von Böhme gegebene Weise (= Was kommt dort von der Höh) ist gebräuchlicher, sie gehört auch zu den folgenden Fassungen:

84b. :,: Es fuhr ein Bauer ins Holz :,:
Es fuhr ein Bauer ins Kirmesholz,
Si sa Kirmesholz,
Es fuhr ein Bauer ins Holz.
usw. Str. 4 ff.:
Das Kind nahm sich eine Magd.
Die Magd nahm sich ein Knecht.
Der Knecht nahm sich ein Pferd.
Das Pferd nahm sich ein Wagen.
Der Wagen nahm sich eine Peitsche.
Der Bauer schied von dem Weib
usw. Schluss:
:,: Nun ist die Kirmes aus :,:
Nun ist die si sa Kirmes aus usw.

Arnstadt. — In Giebichenstein anderer Eingang:

84c. :,: Wir geben dem Bauer die Ehr :,:
Wir geben dem Bauer die Kirmesehr,
Ja ja Kirmesehr usw.

Dann wie gewohnt: Weib — Kind — Muhm — Knecht. Zwei Strophen eingeschoben. Der Knecht tanzt mit der Muhm; Das Kind tanzt mit dem Weib. Hierauf: Der Knecht scheidt von der Muhm usw., zum Schlusse die Eingangsstrophe noch einmal. — In Grossschwabhausen, bei derselben Ausführung, wieder der Anfang: 84d. Es fuhr ein Bauer ins Holz. Dann: nahm sich ein Weib — Kind — Magd — Knecht; schied; zum Schlusse folgt (wie gesungen):

Hier steht der Gänsedieb
Und ohne Frau
Und schämet sich zu Tode.
Ein andrer Mann, der's besser kann,
Der dreht sich um die Mode (= Magd?).

Hierzu vgl. Nr. 262. — In Oberstein kleine Abweichungen in Text und Weise:



84e. :,: Es fuhr ein Bauer ins Holz :,:
Heisa Viktorja, es fuhr . . .

Nun wie 84b bis Knecht. Der Knecht nahm sich ein Huhn. Dann: Hund: Knochen. Das Wiederaustreten aus dem Kreise (in Köthen dagegen setzte sich, soweit ich mich erinnere, immer eins auf den Schoss des Vorhergehenden) wie oben mit schied. Schluss: Da steht der Knochen allein (mit Händeklatschen).



85. Es ging ein Mädchen Wasser holn
An einem kühlen Brunnen.
Trarira, trarira,
An einem kühlen Brunnen.

Es hat ein weisses Kleidchen an,
Und darauf schien die Sonne usw.

Ein reicher Herr gegangen kam
Und sprach: Du bist ja meine!

Ach nein, ach nein, das kann ich nicht,
Muss erst meine Eltern fragen.

Und wenn du sie gefraget hast,
So bringe mir drei Rosen,

Die erste weiss, die zweite rot,
Die dritte wie Violen.

Sie gingen über Berg und Tal
Und konnten keine finden.

Da kamen sie an ein Malerhaus,
Darinnen sass ein Maler.

Ach Maler, wenn du malen kannst,
So male mir drei Rosen,

Die erste weiss, die zweite rot,
Die dritte wie Violen.

Der zog ein langes Messer raus
Und stach ihr in das Herze.

Da war sie tot, da war sie tot,
Da war sie immer tote.

Und als man sie begraben hat,
Da pflanzte man drei Rosen,

Die erste weiss, die zweite rot,
Die dritte wie Violen.

Oberstein, sonst als Kinderrunde nicht bekannt. Zu Uhland 115, Erk-Böhme 117, wo weitere Nachweise; der Anfang mit anderem Fortgang E. Meier S. 388. Die Schlussausweichung (wohl das Lied von Mariechen und dem Fähnrich, Nr. 195), die mit Str. 4 auf Kindermund zu weisen scheint, ist mir sonst nicht begegnet. Die Bezeichnung der Rosen entspricht der fränkischen Fassung Erk-Böhme 1, Nr. 117c nach Ditfurth, Fränk. Volkslieder 2, 38, vgl. auch Reifferscheid S. 148. [R. Köhler 3, 249. Kopp, Ältere Liedersammlungen 1906 S. 92.] — Ausführung: Im Tanzkreis ein Mädchen, bei Str. 3 ein zweites. 7: beide aus dem Kreise. 8: ein drittes Mädchen hockt im Kreise nieder. 9 und folgende: alle drei im Kreise. Pantomime; bei der vorletzten Strophe wird auf den Kopf der Niedergekauerten getupft. Gesungen wird durchgängig von allen.



86. (Chor.) Es kam ein reicher Vogel
Aus seinem Nest geflogen;
Er setzt sich nieder auf die Linde:
Das schenk ich meinem Kinde!

(Allein, vor einem Mädchen im Kreise knieend:)
Ich bin so arm und habe nichts,
Doch alles, was mein eigen ist,
Das soll ein schwarzbraun Mägdelein,
Das soll (Johanna Schulze) sein.

Oberstein. Zu Böhme S. 466, Nr. 165. Ob unsere Fassung etwa auf Netsch, Spielbuch 112 zurückgeht, worauf Böhme verweist, kann ich nicht feststellen. — Es ist nicht unmöglich, dass die beiden Schlusszeilen in eine Fassung des Liedes „Wir treten auf die Kette“ (vgl. meine Abhandlung in Ztschr. f. d. deutschen Unterricht 1907) eingedrungen ist, s. Böhme S. 451, Nr. 105.

87. Es lief ein Reh
Wohl durch den Klee,
Den Tipp den Tapp,
Und du bist ab.

Jena. Vgl. Simrock 886, Wegener 100; Simrock 890, Schumann 127 und 130.



88a. Es regnet auf der Brücke,
Es ward (war) nass.
Es hat mich was verdrossen,
Ich weiss schon was.
Komm her, mein liebes Kind, zu mir
Und zeig mir deine Schürze her.
Ei ja freilich,
Wer ich bin, der bleib ich,
Bleib ich, wer ich bin!
Ade (Adje), mein liebes Kind.

Osnabrück, Abweichungen von Löbstedt bei Jena. Die Weise entspricht bis Z. 5 ziemlich genau der von Böhme S. 448, Nr. 96 (Wir treten auf die Kette). Aus Jena ist mir noch eine ältere Fassung bekannt mit folgenden Abweichungen:

88b. Wir treten auf das Brückchen,
Es ist nass.
Ich hab etwas vergessen,
Ich weiss wohl (oder nicht) was.
So komm doch her, mein liebes Kind,
Es sind ja nette Leute drin.
Ei ja . . . . .
Ade, mein Sinn (?).

Z. 6 fehlt in Köthen (88c):



Z. 2 Und es ward — 4. Ich weiss schon — 5ff. Mein schönstes Kind, komm her zu mir. Ei ja freilich, wer ich bin, der bleib ich, Ich bleibe, wer ich bin, Adje mein schönstes Kind. Fast genau entspricht in der Weise die Obersteiner Fassung. Text (88d):

Es regnet auf die Brücke,
Und ich werde nass.
Ich hab etwas verloren
Und weiss nicht was.
Komm her, mein Kind!
Was willst du dann?
Ein Küsslein!
Ja, ja, freilich,
Wo . . . . . .

Ausführung: Ein Kind im Kreise, bei „komm her“ holt es sich aus der tanzenden Reihe ein anderes dazu, sie schütteln sich bis zum Schlusse die Hände: das zweite Kind bleibt sodann bei der nächsten Runde im Kreis.

Der ganze Mittelsatz fehlt in Giebichenstein (88e):



Z. 2. Es ward — 4. Weiss nicht — 5ff. Ei ja freilich usw. — Der ganze zweite Teil von Z. 5 ab ist geändert Böhme S. 470, Nr. 172, mit fast derselben Weise in Kahla, wo Z. 5—7 lauten:

(88f.) Liebes Mädchen hübsch und fein,
Komm mit mir zum Tanz herein,
Lass uns einmal tanzen und lustig sein!

So auch, mit scherzhafter Veränderung von Z. 3 und 4, Simrock 936. — Dieses reizendste aller Kinderlieder, dessen Weise (in der letzten Fassung) Humperdinck mit Recht berühmt gemacht hat, schliesst sich an ein altes, aus dem Jahre 1544 teilweis überliefertes Tanzlied an, s. Erk-Böhme 2, Nr. 943, Böhme S. 470 Nr. 171. Zu vergleichen noch Böhme S. 469, Nr. 170—179, für den zweiten Teil Anhang Nr. 32; Lewalter Heft 2, Nr. 6; Dunger 360f; Drosihn 309, auch 286. Über den Inhalt und die mutmassliche Entwicklung: M. Gerhardt und R. Petsch, oben 9, 280ff. [Züricher 1902 Nr. 952.]

89. Es regnet grosse Tropfen:
Die Mädchen muss man klopfen,
Die Jungen muss man schonen
Wie die Zitronen.

Gegend von Koburg, ähnlich aus Schwaben in Mörikes Briefen (herausgegeben von Fischer und Krauss) 1, 281. Zweite Hälfte sonst anders: vgl. Böhme 117, 1272ff., Stöber 157f., Rochholz 338.

90. Essenkehrer,
Saumährer,
Kehr mir meine Esse aus!

Weida. „Mähren" hat in Ostthüringen unter anderem auch die Bedeutung „im Schmutze wühlen". Dem Sinne nach trifft der Spottruf mit einem vom Jahre 1610 überlieferten zusammen: Schlotfege Hoderlumpen, Hoderlumpen (Zeitschr. f. deutsche Phil. 15, 55). Übrigens konnte man in Weida wohl auch hören: Essenkehre, Saumehre.



91a. Es trieb ein Schäfer seine Lämmer Lämmer aus,
Er trieb sie wohl vor eines Edelmannes Haus.
:,: Valleri und vallera :,:
:,: Er trieb sie wohl vor eines Edelmannes Haus. :,:

Und der Edelmann, der im Fenster lag,
Der bot dem Schäfer einen schönen guten Tag.

'Herr Edelmann, lassen Sie die Mütze nur oben
Vor einem so lumpigen Schäferssohn!'

„Und bist du nur ein lumpiger Schäferssohn,
Und kleidest dich in Sammet und Seide schon?“

‘Und was geht es einen lumpigen Edelmann denn an,
Wenn's nur mein Vater bezahlen kann?’

„Und bin ich ein lumpiger Edelmann nur,
So will ich dich werfen in einen Turm.“

:,: ‘Herr Edelmann, :,: verzeihn Sie mir mein Leben,
Ich will Ihnen auch hundert meiner Lämmer geben.’

„Hundert Deiner Lämmer, die sind mir kein Geld.
Du Schäfer musst sterben, weil's mir gefällt.“

:,: ‘Herr Edelmann, :,: verzeihn Sie mir mein Leben
Ich will Ihnen auch alle meine Lämmer geben.’

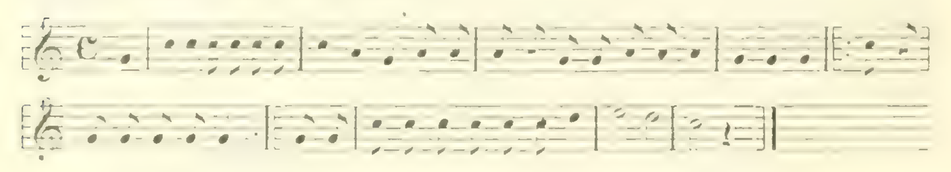
„Willst du mir alle deine Lämmer Lämmer geben,
So sollst du meine Tochter zum Weibe nehmen.“

‘Und deine Tochter, die will ich nicht,
Denn sie ist eine Hexe, das weisst du nur nicht.’

„Und wenn meine Tochter eine Hexe wär,
So wollt ich, dass du mit ihr auf dem Blocksberge wärst.“

Arnstadt. Die Ballade ist zum Kreisspiele geworden, bei den letzten Worten muss der Edelmann den Schäfer haschen; ähnliche Entwicklung bei Reifferscheid S. 144 nach Frischbier, Boeckel S. CXXXII, Müller S. 191. Die Weise ist sehr ähnlich der von Erk-Böhme 1, 15a.

Nehmen wir die von Reifferscheid S. 144 vorgeschlagenen drei Gruppen an, so gehört unsere Fassung zu der ersten Gruppe; sie unterscheidet sich aber, ebenso wie die bei Müller S. 191 und die unten mitzuteilende aus Köthen, von allen mir sonst bekannt gewordenen dadurch, dass der Schäferssohn selber, nicht sein Vater, das Lösegeld bietet. — Auch Müllers Fassung gehört zu Reifferscheids erster Gruppe, sie hat mit der ebendort angeführten Nr. 6 gemeinsam, dass vielmehr die Schäferstochter dem Edelmann angeboten wird. Dasselbe findet sich in der Köthener Fassung, die jedoch am Schlusse noch durch die Krone aus Haberstroh erweitert ist. Diese gehört natürlich von Haus aus nicht dem Schäfer zu, sondern seiner Tochter oder der Liebsten des Schäferssohnes, wie es in Reifferscheids zweiter und dritter Gruppe vorkommt. R. sieht darin ein Sinnbild der verlorenen Jungfräulichkeit; es ist aber daran zu erinnern, dass der Kranz aus Haberstroh im Volkslied auch eine Abweisung bedeutet, so Uhlands Volkslieder Nr. 51. — Die Köthener Fassung lautet folgendermassen:



91b. Es schaut ein Edelmann zum Fenster raus:
„Guten Morgen, guten Morgen, Herr Schäferssohn!
:,: Citirallalallala :,:
Guten Morgen, guten Morgen, Herr Schäferssohn!

:,: Ihr geht in Sammet und Seide schon?“ :,:

‘Was geht es denn den Edelmann an,
Wenn's nur mein Vater bezahlen kann?’

Das schien den Edelmann zu verdriessen,
Er wollt ihn auf der Stelle erschiessen.

:,: 'Ach Edelmann, :,: ich bitt' dich um mein Leben,
Ich will dich fünfzig Schafe geben.'

„Fünfzig Schafe haben für mich keinen Wert,
Und du sollst sterben durch mein Schwert."

:,: 'Ach Edelmann :,: usw. meine Herde —

„Deine Herde hat usw.

:,: 'Ach Edelmann :,: usw. meine Tochter —

„Deine Tochter, das alte Zigeunergesicht,
Die mag ich nicht, die will ich nicht."

:,: 'Ach Edelmann :,: usw. meine Krone —

„Deine Krone hat für mich viel Wert,
Und ihr sollt leben, wie ihr wollt."

Und als man die Krone bei Lichte besah,
Da war sie nur aus Haferstroh.

Eine vergleichbare Weise hat Süss unter Nr. 53 zu einem ganz fremden Liede. Zu den Literaturangaben bei Reifferscheid, Erk-Böhme und Boekel zu Nr. 80 vgl. noch Erlach 3, Nr 454; Alemannia 2, 188; Mittler Nr. 184, 188. [Bender nr. 149. Gassmann nr. 29. Andree, Braunschw. Volkskunde S. 352. Bl. f. pomm. Vk. 6, 145. 9, 95. E. Lemke, Vtl. aus Ostpreussen 1, 155. Hüser, Progr. Warburg 1898 S. 37. Notholz 1901 S. 44.]

Zu Frischbiers preussischer Fassung gehört das folgende Obersteiner Spiel mit Wechselgesang und Mimik, wie es für jene bei Reifferscheid S. 144 angegeben ist: der Kehrreim wird stets vom Chore gesungen:



91c. Es kam ein Ritter geritten daher,
Die Schäfrin weidet die Lämmer daher;
Vollri vollra, vollri vollra,
Die Schäfrin weidet die Lämmer daher.

Der Rittersmann zog sein Hütchen ab
Und wünschte der Schäfrin guten Tag.

'Ach Rittersmann, lassen Sie Ihr Hütchen auf,
Ich bin eine arme Schäfersfrau'.

„Sind Sie eine arme Schäfersfrau,
Wie könn Sie in Samt und Seide gehn?"

'Was geht das den lumpigen Edelmann an,
Wenn's nur mein Vater bezahlen kann?'

„Dein Vater, der hat nicht so vieles Geld,
Und du musst sterben, wenn's mir gefällt."

(Kniet). 'Ach Rittersmann, lassen Sie mir mein Leben,
Ich will Ihn hundert Taler geben'.

„Hundert Taler ist für den Edelmann kein Geld,
Und du musst sterben, wenn's mir gefällt."
(Tausend Taler; all meine Lämmer.)

„Wollen Sie mir all Ihre Lämmer geben,
So soll mein Sohn zum Manne werden."

'Euer Sohn zum Manne, den mag ich nicht,
Er ist ein Verschwender, du weisst es nicht.'

„Mein Sohn ein Verschwender, das glaub ich nicht;
So schert Euch hinaus, ich mag Euch nicht."



92. Es war einmal ein kleiner Mann fri fra fra,
Es war einmal ein kleiner Mann, hm hm hm.

Er nahm sich eine grosse Frau usw.
Die grosse Frau wollt tanzen gehn.
Der kleine Mann wollt mit ihr gehn.
Nein, du musst zu Hause bleiben,
Musst die Teller reine waschen.
Und als die Frau gegangen war,
Sah der Mann ein Honigtopf.
Der kleine Mann, der leckte dran.
Als die Frau nach Hause kam,
Sass der Mann am Honigtopf.
Warum hast du Honig genascht?
Dafür sollst du Schläge haben.

Oberstein. Zwei Kinder im Kreise führen das Spiel mimisch auf; bei Str. 7 tritt die Frau aus dem Kreise, bei 10 wieder herein. — Der Eingang allein bei Erk-Böhme 2, 895; sonst sind verwandt ebenda 907—909, bei letzterem auch die Weise; auch Schumann 103. [Kohler-Meier 210. Bender 130. Marriage 195. Kohl 1899 nr. 181.]

93. Es war einmal ein Mann,
Der hiess Pumpan,
Und seine Frau hiess Liese,
Die kochte lauter Kliesse;
Da kam ein grosser Riese,
Der frass ihr ihre Kliesse,
Da musst sie dreimal niese.

Kahla. Ausführlicher als Dunger 160. Böhme 1192; die Wiese und der Topf mit Klossen erscheinen auch Dunger 73; sonst vergleicht sich Böhme 1191. In Weida Z. 1ff.:

Die hatte griene Kliesse,
Da ging sie auf die Wiese,
Da kam ein grosser Riese,
Der gab ihr eine Prise,
Da musst' sie dreimal niese,
Und denkt euch nur, der Riese,
Der frass die ganzen Kliesse.

Dass dieser Kettenreim echt vogtländisch ist, wird nicht bestritten werden. Ebenfalls in Weida ist dem Eingang eine nicht ganz säuberliche Fortsetzung gegeben worden, aus der vielleicht der eine oder andere Mythologist den ungefügen Donnergott herausfinden wird:

94. Z. 3ff. Pumpan hiess er,
Grosse F . . . . liess er.
Kleine gab er zu,
Die frasst du.

Ganz anders lautet eine Fortsetzung zu demselben Eingang in Grossschwabhausen i. Th.:

95. . . . Da ging er in de Schenke,
Da sprang er über Tisch un Bänke.
Da ging er in de Kerche,
Da schoss er ene grosse Lerche.
Da ging er auf den Turm,
Da schoss er en grossen Wurm.
Da ging er wieder nach Haus
Un steckte seine Frau zum Hause naus
Un setzte sich auf den Kaffeetopf
(Schluss?)

Mit dieser Kette hängt offenbar eine andere eng zusammen, deren ich mich aus Weida erinnere:

96. Ging mal in Keller,
Fand ich en Heller.
Ging ich auf den Mark(t),
Kauft ich en Quark.
Ging ich aufs Rathaus,
Reckt' den — zum Fenster naus;
Kamen die lieben Herrn,
Dachten, 's wärn gebackne Bern.

Zu Z. 3 und 4 der Grossschwabhäuser Kette vgl. Wegener 8 und 50, zu Z. 5 der letzten Weidaer Drosihn 328, zu Z. 3f. unsere Nr. 204.

97a. :,: Es war einmal ein Mann :,:
Es war einmal ein Ledermann,
Si sa Ledermann,
Es war einmal ein Mann.

Der Mann nahm sich ne Frau usw.
Die Frau die hat nen Sohn.
Der Sohn musst in die Schul.
Dort lernt er's A B C.
Dann kommt er wieder raus.
Dann musst er in den Krieg.
Da schiessen sie ihn tot.
Dann holn sie den Pastor.
Dann weinen sie auf sein Grab.
Da ruht der liebe Sohn.
Dann steht er wieder auf.
Dann sind sie alle froh.

Seehausen i. d. Altmark. Vgl. K. Müller, oben 5, 203 Nr. 25, desgleichen auch unsere Nr. 39. — Weise: Was kommt dort von der Höh. Nach Friedländers Kommersbuch (Leipzig, Peters) zu diesem Liede scheint das Studentenlied mit unserem Kindertexte geschichtlich verwandt; auch sind daselbst noch andere Lieder verglichen [Kopp, oben 11, 61f. Unten S. 310]. — Anderer Eingang in Oberstein:



97b. :,: In Polen steht ein Haus, :,:
In Polen steht ein Ding-ling-ling hopsasa,
In Polen steht ein Haus.

Darinnen wohnt ein Wirt.
Der Wirt nahm sich eine Frau.
Die Frau nahm sich ein Sohn.
(Nun wie oben;
Str. 7: Da kam er wieder heim.
„ 9: Da schoss man ihnen tot.)
Str. 10: Dann legt man ihn ins Grab.
Dann deckt man ihnen zu.
Dann schrieb man auf den Stein:
Hier ruht ein guter Sohn.

Der Anfang dieser Fassung findet sich in Brahms 'Volkskinderliedern' Nr. 7 wieder, aber mit gänzlich anderem Fortgange; auch die Weise ist ausser der Obersteiner Verzierung dieselbe.



98. 1. Es wohnt ein Kaiser (König) an dem (überm) Rhein,
Der hatt' drei schöne Töchterlein, Töchterlein,
Der hatt' drei schöne Töchterlein.

2. Die erste wollt die reichste sein,
Die zweite zog ins Kloster ein.

3. Die dritte ins französche Land,
Da war sie fremd und unbekannt.

4. An einem Wirtshaus klopft' sie an,
Da ward die Tür ihr aufgetan.
(Und als sie an ein Wirtshaus kam,
Klopft sie mit ihren fünf Fingern an.)

5. Wer steht denn draussen vor der Tür?
Eine arme Dienstmagd liegt dafür.
(Frau Wirtin macht ihr auf die Tür:
'ne arme Dienstmagd liegt dafür.)

6. So eine Dienstmagd mag ich nicht,
Die mir des Nachts vor der Türe liegt (fehlt.)

7. „So eine Dienstmagd bin ich nicht,
Bin ehrlich und bescheiden (Ich bin ne Jungfer und heirat nicht).

8. Sie nahm sie auf ein halbes Jahr,
Sie aber diente sieben Jahr.
(Frau Wirtin miet sie auf ein Jahr,
Und daraus wurden sieben Jahr.)

9. Und als die sieben Jahr um warn,
Da war das Mägdlein (wurde das Mädchen) schwach und krank.

10. Die Wirtin schenkt ihr (Frau Wirtin schenkt) ein Gläschen Wein
Und fragt, was (wer) ihre Eltern sein.

11. „Mein Vater ist Kaiser an dem Rhein,
Und ich bin Kaisers Töchterlein.“
(„Der Kaiser ist mein Bruder,
Die Kaisrin meine Mutter“.)

12. (Ja, Kind,) Das hättst du ehr solln sagen,
Gestickte Kleider (hättst du solln) tragen.

13. „Gestickte Kleider trag ich nicht,
Nach meinem Heiland (meiner Heimat) sehn ich mich.“

14. Und als sie nun gestorben war,
Drei Lilien wuchsen auf ihrem Grab.

15. Darinnen (Darunter) stand geschrieben:
Bei Gott ist sie (Sie wär bei Gott) geblieben.

Weissenfels, Abweichungen aus Westthüringen, wo ausserdem Str. 10—13 vor Str. 8 gerückt sind, die Abweichung in Str. 11 erinnert an ein anderes Lied. Erk-Böhme 181. Sehr ähnlich (Leipzig) oben 5, 204 Nr. 28. — Andere Fassungen Erk-Böhme 1, 182, Boeckel Nr. 95 und Lewalter Heft 5, Nr. 38. Köhler-Meier Nr. 5. Bender 150. Marriage 16 Züricher 1902 Nr. 912]. Zu den beiden Schlussstrophen vgl. Simrock 154f., Müller S. 88.



99a. 1. Es wollt ein Jäger früh aufstehn,
Dreiviertel Stund vor Sonnaufgehn.

2. Er nahm sein Liebchen an die (bei der) Hand
Und führte 's durch das ganze (sie durchs Vater-)Land.

3. Ade, ade, mein liebes Kind,
Jetzt muss ich von dir scheiden.

4. In diesem letzten Augenblick
Vergess ich auch das Knieen (dein Küsschen) nicht.

Osnabrück; Abweichungen aus Halle a. S. und Köthen, wo das Liedchen jedoch nach der Weise „Du grünst nicht nur zur Sommerszeit“ usw. gesungen wird. In den Worten entspricht fast genau, in der Weise erkennbar, Böhme S. 550, Nr. 356; sonst finden sich Anklänge an die Osnabrücker Weise im zweiten Teile von Böhme S. 466, Nr. 165. — Das Lied ist schwierig zu beurteilen. An einen echten Balladenanfang, zu dem Erk-Böhme 1, 96e Anm. und 96h, Müller S. 90 zu Böckel Nr. 57 B und E, sowie das bekannte Volkslied von den „Brummelbeeren“ (Erk-Böhme 1, 121) und das von der verkauften Müllerin (Erk-Böhme 1, 58) zu vergleichen sind, fügen sich spielmässige Strophen (3 und 4), die an unsere Nr. 13 und an Erk-Böhme 2, 975ff. erinnern. Die zweite Strophe ist eine rechte Wanderstrophe: sie ist gleichfalls in den letztgenannten Spielliedern, aber auch in dem Volksliede von der Müllerin, z. B. in den Fassungen Weim. Jahrb. 3, 286 und Müller S. 82—84, am Schluss, enthalten und kommt auch sonst vor, so in einer Fassung von „Ulrich und Ännchen“ bei Schlossar S. 340 und in einem ganz anderen Liede, Erk-Böhme 1, 79. — Vielleicht haben sich die Bestandteile erst im Kindermunde zusammengefunden; die Weise trägt echt kindliches Gepräge, wie übrigens auch die merkwürdig verwandt klingende des vorhergehenden Liedes.

In Oberstein wird das Lied nach derselben Weise gesungen und aufgeführt wie Nr. 52b (wie denn auch die oben gegebene mit der von 52a eng verwandt scheint):

99b. Str. 1: Es wollt ein Müller —
„ 2: — durch sein Vaterland.
„ 4: Und in dem —
— das Küssen nicht.

Ausführung: die ganze Spielreihe kauert nieder, zwei gehen mit über der Reihe gefassten Händen beiderseits auf und ab und senken die Hand taktmässig zwischen je zwei Köpfen; die beiden Mädchen, bei denen sie zuletzt angelangt sind, geben das nächste Paar. — Auch das Volkslied von der verkauften Müllerin (Erk-Böhme 1, 58, zur dortigen Literatur noch Böckel Nr. 67 u. S. XXVI [und oben 15, 334]) wird in Oberstein gesungen und mimisch dargestellt. Die Weise gleicht sehr der benachbarten hochwäldischen ebenda 58d, die übrigens auch in Thüringen ähnlich vorkommt; der Text zeigt Verkürzungen, die wir zum Teil wohl dem Kindermunde zuzuschreiben haben.



100. Es wollt ein Müller früh aufstehn,
Wollt in den Wald spazieren gehn,
:,: Wollt sich den Wald anschauen :,:

Und als er in den Wald nun kam,
Drei Räuber ihm entgegen kam,
Drei Räuber, ja drei Mörder.

Der erste zog die Gurt heraus,
Dreitausend Taler bot er aus
Dem Müller für sein Weibchen.

Der Müller dacht in seinem Sinn:
Das ist kein Geld für Weib und Kind,
Mein Weibchen ist mir lieber.
(6000, 9000 Taler).

Der Müller dacht in seinem Sinn:
Das ist schon Geld für Weib und Kind,
Mein Weibchen sollst du haben.

Und als der Müller nach Hause kam
Und seiner Frau die Botschaft sagt,
Da fing sie an zu weinen.

„Ach Gott, wenn das mein Bruder wüsst,
Der in dem Wald der Jäger ist,
Der würd euch drei erschiessen.“

Kaum hatt sie dieses Wort gesagt,
Da kam ihr Bruder daher gejagt
Und er erschoss die dreie.

Oberstein a. d. Nahe.

(Fortsetzung folgt.)

Volksrätsel aus Osnabrück und Umgegend.

Gesammelt von **August Brunk.**

1a. Tweebeen
Seit uppen Dreebeen;
Dau keimp Veerbeen un woll den Tweebeen bieten,
Dau neimp Tweebeen den Dreebeen und woll den Veerbeen dormit smieten.

Das Milchmädchen sitzt auf dem dreibeinigen Stuhle und wirft dann damit nach dem Hunde. (Umgegend von Bramsche.) Vgl. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 1, Nr. 15.

1b. Tweebeen
Sitt up Dreebeen;
Tweebeen un Dreebeen to fiewe
Sitt unner Veerbeen sien Liewe.

Eine Magd auf einem Melkbock melkt eine Kuh. (Bad Essen.) Wossidlo 15.

2. Steeneken-Beeneken seit up de Bank,
Steeneken-Beeneken föl van de Bank;
Is kien Dokter in Engeland,
De Steeneken-Beeneken heilen kann.

Das Ei. (Westerkappeln.) Wossidlo 20.

3. Achter usen Huse
Stohnt sierben Lugen,
Nich Eiken,
Nich Beuken,
Nich andern Schlagholt.

Die Siebensterne. (Schinkel.) Wossidlo 10.

4. Rosaroter Garten
Mit weissen Leoparden.
Da regnet es nicht und schneiet es nicht,
Und ist doch immer nass darin.

Der Mund und die Zähne. (Schinkel.) Wossidlo 12.

5. Achter usen Huse
Häng en Krikrakruse.
Wenn de leewe Sünne schient,
Use Krikrakruse grient.

Der Eiszapfen. (Bad Essen.) Wossidlo 45.

6. Achter usen Huse
Do steht ne Krukukuse.
Sei brennt ne ganze Dag
Un sticket dat Hus nich an.

Die Brennessel. (Westerkappeln.) Vgl. Wossidlo 51 u. 378.

7. Achter usen Huse
Plöget Kaspar Kruse
Ohne Peerd und ohne Plog.
Raut mol to, wat is dat?

Der Maulwurf. (Umgegend von Melle.) Wossidlo 53.

8. Wittland hewwe ick,
Schwatsaut säge ick;
De Männlken, de doröwer geht,
Weet nich, wat doruppe steht.

Papier, Schrift, Feder. (Schinkel.) Wossidlo 70.

9. As ick was jung un kleen,
Drög ick ne blaue Kron.
As ick was auld un stief,
Däen se mi en Seil ümt Lief.
Met Pietsken slagen,
Von Fürsten un Königen dragen

Der Flachs. (Bad Essen.) Wossidlo 77.

10. Haus voll Essen, Tür vergessen.

Das Ei. (Schinkel.)

11a. Ick armet Wief mott Schildwach stauhn,
Ick häwwe kien Been, mott immer gauhn,
Ick häwwe kien Am, mott immer slauhn.

Die Uhr. (Umgegend von Bramsche). Wossidlo 87.

11b. Ick weit ein Ding:
Dat häf kine Föide un kann doch stauhn,
Et häf kine Beene und kann doch gauhn,
Et häf kine Hände und kann doch schlauhn.

Die Uhr. (Leeden b. Tecklenburg). Wossidlo 87.

12. Ick weit ein Ding:
Dat häf 'n Rügge und kann nich liggen,
Et häf twei Flittker un kann nicht fleigen,
Et häf en Been un kann nicht gauhn;
Et kann aber loupen un man kann't putzen.
Faken häf't kinen Nutzen.

Die Nase. (Leeden b. Tecklenburg.)

13. Knickerdeknacker
Löp öwer den Acker,
Häww nich mähr Knee
Esse döttig un twee.

Die hölzerne Egge. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 109.

14. Höllterölltelt
Löp ower dat Feld.
Wenn ick sau vierle Beene harre asse Höllterölltelt,
Löp ick met Höllterölltelt öwer dat Feld.

Die Egge. (Schinkel.) Wossidlo 110b.

15a. Plattfötken göng ower de Brüggen,
Hadd'n Landsharen sien Bedde up den Ruggen.

Die Gans. (Umgegend von Bramsche.) Wickelwackel . . . Drog'n Kenn sien Bedde . . . (Schüttorf b. Bentheim.) Wossidlo 112.

15b. Spitzfötken göng ower de Brüggen,
Har'n Landshären sien Speck up den Rüggen.

Das Schwein. (Umgegend von Bramsche.)

16. Lüttken un en Grauten,
Ruwwen un en Blauten;
Acht Föte un eenen Stät.
Is dat wol't Rahen wät?

Frosch und Pferd. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 113.

17. Veer roe Rellen,
Twee swatte Kapellen,
Putkebühl un Kniepsack.
Ra es to, wat is dat?

Der Kutschwagen mit Pferd und Kutscher, der eine Peitsche in der Hand schwingt. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 119.

18. Rabberabberiepe,
Gell is de Piepe,
Schwat is 't Gat,
Wor Rabberabberiepe in satt.

Die Wurzel = Mohrrübe. (Schüttorf.) Wossidlo 121.

19. Achter usen Huse stoh twee Päule,
Up de Päule sitt'n Fatt,
Up dat Fatt kuomt twee Griepers,
Up de Griepers kuomt twee Kiekers,
Up de Kiekers kuomt'n Buschk,
Do lopet de Hasen un Fösse herup.

Der Mensch. — (Westerkappeln.) Wossidlo 164.

20. Veer Hängelers
Un tegen Tengelers;
Unnen 'n höltern Jahnup.

Das Euter, zehn Finger, ein Milcheimer. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 167.

21. Et steht wat uppen Huse
So lang un so graut,
Häw Beene so lang.
Dat es en Staut.

Der Storch. (Bad Essen.)

22. Es steht auf dem Acker
Und hält sich wacker,
Hat viele Häute,
Beisst alle Leute.

Die Zwiebel. (Schinkel.) Es wächst im Gärtlein, hat viele Röhrlein . . . . (Schinkel.) Wossidlo 190.

23. Dor kümp nen roen Rüter uower usen Hof, sia: „Mötet mi juggen Hahn un jugge Höhner! Vör juggen Hund bin ick nich bange vör.“

Der Regenwurm. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 215.

24. Erst weiss wie Schnee,
Dann grün wie Klee,
Dann rot wie Blut;
Schmeckt allen Kindern gut.

Die Kirsche. Schinkel. Wossidlo 217.

25. Gröner esse Gras,
Witter esse Flass,
Heuger esse 'n Hus,
Lüttker esse 'n Mus.

Die Walnuss. Umgegend von Bramsche. Wossidlo 219.

26a. Et wör mol een,
De har mol een,
'n dicken fetten
Twuschen de Been.

Der Reiter zu Pferde. Umgegend von Melle.) Wossidlo 233a*.

26b. Gon Dag, gon Dag, Här Leene,
Wat häbbet Se tüsken de Beene?
Dick un fett,
Rund ümmeto mit Hore besett.

(Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 233a*.

27a. Vorne wie ne Gaffel,
Mitten wie ne Tonn,
Achter wie 'n Rissen Flachs.

Die Kuh. (Umgegend von Melle.) Wossidlo 234

27b. Vörn ist 'n Zirkel,
Midden ist 'n Pökelfatt,
Achtern ist 'n Fliagelstaff (Dreschflegel).

Die Kuh. Umgegend von Bramsche.)

28. Vodden lebennig, mitten daut,
Achtern macht't wol Speck un Braut

Pferde, Pflug, Pflüger. (Bad Essen.) . . . Kaise un Braut. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 241.

29. Ick kenn en Ding, das der achtern frett un vorren schitt.

Die Häckselmaschine. (Umgegend von Bramsche. Wossidlo 243.

30. Oben spitzig, unten breit,
Durch und durch voll Süssigkeit,
Weiss vom Leibe, blau vom Kleid,
Kleiner Kinder grosse Freud.

Der Zuckerhut. (Schinkel.) Wossidlo 247.

31. Van binnen ruww un van buten ruww un sieben Jeilen (Ellen) in ne Äse ruww. Rau es to, wat is dat?

Ein Fuder Heu (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 262.

32. Van binnen spitz un van buten spitz un sieben Jeilen in ne Äse spitz. Rau es to, wat is dat?

Ein Fuder Dornen. (Umgegend von Bramsche.)

33. Isern Perd mit 'n flassen Stärt. Je düller dat Perd löppt, je körter werd de Stärt.

Die Nähnadel mit dem Faden. (Schinkel.) Wossidlo 265.

34. Up enen rauten Hügel
Sitt vierle witte Vögel.

Die Zähne im Munde. (Bad Essen.)

35. Wat geht in 'n Holte hen un her
Un wieset siene Tiände her.

Die Säge. (Umgegend von Bramsche.)

36. Et steht ener in'n Holte un roop un roop un krieg keene Antwort.

Der Pastor auf der Kanzel. (Rabber, Kr. Wittlage.) Wossidlo 318.

37. Et geht wat achter usen Huse, schlührt d' Ingeweede achterhiär.

Die Henne mit Küken. (Rabber, Kr. Wittlage.) Wossidlo 323.

38. Ick hör'n Vugel rellen,
Har kien Feeren noch kien Fellen.
Ick hör' ne wol un seig ne nich;
Ick greip dernau un kreig ne nich.

Der Menschenwind. (Umgegend von Bramsche.)

39. Ick smiete wat Witt't uppet Hus un et kump der geel wier af.

Das Ei. (Umgegend von Bramsche.) Ick schmiet et witt up't Dack un . . (Elsfleth.) . . dat sall der raut wier af kurmen. (Nahne.) Wossidlo 328.

40. Rot geht's ins Wasser, schwarz kommt's heraus.

Die Kohle. (Schinkel.) Weiss schmeisst man's ins Wasser . . . (Schinkel.) Wossidlo 330.

41. Ick schmiete wat brennend inne Saut, et kümp brennend wier rut.

Die Brennessel. (Schinkel.)

42. Ein Bein schmeisst man aufs Dach, zwei Beine kommen wieder runter.

Die Schere. (Schinkel.)

43a. Ick will et kott uppet Hus schmieten, dat sall der lang wier af kurmen.

Das Seil. (Nahne.)

43b. Ick smiete wat Rundes uppet Hus, dat kump der lang wier af.

Das Garnknäuel. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 334.

44a. Bie Dage es et vull, nachts lieg.

Der Schuh. (Bad Essen.) Wossidlo 337.

44b. Dages vuller Fleesk un Blout, nachts steiht't un japet.

Der Schuh. (Osnabrück.)

44c. Dages häft'n Mul vull Fleesk, nachts is et'n hölten Jahnup.

Der Holzschuh. (Umgegend von Bramsche.)

44d. Dages geht't den Trippel den Trapp,
Nachens steht't vörn Bedde un gapp.

Der Holzschuh. (Schüttorf bei Bentheim.)

45a. Dages is't 'nen goldnen Knop,
Nachens is't 'nen Frotenhop (Maulwurfshaufen).

Die glühende Kohle, die nachts mit Asche überschüttet wird. (Ledde bei Tecklenburg.)

45b. Dages schient esse'n golden Knaup,
Nachts lichet esse'n Hunneworpshaup (Maulwurfshaufen).

Dasselbe. (Umgegend von Bramsche.)

46. In'n Sommer frett't,
In'n Winter schitt't.

Die Balkenluke. (Westerkappeln.) Wossidlo 341.

47. Ich werfe es in den Brunnen, das können keine hundert Pferde wieder herausholen.

Der Zucker oder die Nadel. (Schinkel.) Wossidlo 349 vom Zucker.

48. Was ist fertig und wird doch täglich gemacht?

Das Bett. (Schinkel.) Wossidlo 351.

49. Gat an Gat
Un doch gien Dörgat.

Der Fingerhut. (Schüttorf.)

50. Baule (bald) graut, baule lüttk, öwer doch jümmer eener Foot lang.

Der Schuh. (Rabber, Kr. Wittlage.)

51. Es geht aus
Und bleibt doch im Haus.

Die Schnecke oder das Feuer. (Schinkel.) Wossidlo 359 von der Schnecke.

52. Was geht owert Strauch un raschelt nich?

Der Schatten. (Umgegend von Bramsche.) Vgl. Wossidlo 372.

53. Et lüppt un lüppt un kummt dock nit von der Steele.

Die Uhr. (Elsfleth.) Wossidlo 376.

54. Et löp wat im Holte. Et löp un löp un kümmp nicks wieder.

Das Spinnrad. (Bad Essen.) Vgl. Wossidlo 377 von der Mühle.

55. Ick bin en Ding, dat heff en Auge un süht nich.

Die Nähnadel. (Schinkel.) Wossidlo 385b.

56. Der Bauer sieht's jeden Tag,
Der König sieht's selten,
Der liebe Gott sieht's garnicht.

Seinesgleichen. (Schinckel.) Wossidlo 394.

57a. Wenn man doa wat tolegg, denn wed't lüttker,
Wenn man doa wat afnim, denn wed't grötter.

Das Loch. (Rabber, Kr. Wittlage.) Wossidlo 397.

57b. Je grösser es wird, wenn man nichts dran tut,
Je kleiner es wird, wenn man was dran tut.

Das Loch im Strumpf. (Schinkel.)

58. Alles wed lüttker, wenn man der wat afnimmt; eens wed grötter, wenn man der wat afnimmt.

Die Bodenluke. (Umgegend von Bramsche.)

59. Es sitt wat up en Klosken
Un luckset sien Fösken.[1])
Je länger et luckset,
Je lüttker wed et.

Eine spinnende Magd. (Bad Essen.) Wossidlo 417.

60a. Achter usen Huse howehawe,
Vor den Füer müwemawe,
Up de Deerlen klippeklappe,
In den Kohstall strippestrappe.

Das Graben und Harken im Garten, das Schnurren und Miauen der Katze, das Dreschen, das Melken. (Schinkel.)

60b. In de Püdde schlippschlapp,
Uf de Deele klippklapp
In de Kohstall strippstrapp.

Der Frosch, der Dreschflegel, das Melken. (Osnabrück.)

61. Et satt ne Mor up en Steene
Un keik sick an de Beene
Un dacht: „O Himmel und Erden,
Wat will do noch ut werden!"

Die Henne auf den Küken. Nahne.

62. Graute griesegrowwe,
Lig alle Nacht innen Dowwe,
Häf nien Fleesk of Bloot
Un liewet van allemanns Goot.

Die Windmühle. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 436.

63. Ick kenn ein Ding
Wie 'n Pfifferling,
Kann gehn, kann stehn
Und auf dem Kopf nach Hause gehn.

Der Schuhnagel. (Schinkel.) Wossidlo 451.

64. Ein Blinner seuch ein'n Hosen loup'n, ein Lahmer löp en nau, ein Naketen stock en in de Tasch. Wat is dat?

Eine Lüge. Leeden b. Tecklenburg. Wossidlo 467.

65. Im Himmel ist ein Ding,
Das ist auch in der Hölle;
Die Meisters haben's nicht,
Das haben die Gesellen.
Die Königs haben das nicht,
Das haben die Soldaten.

Der Buchstabe l. (Schinkel.) Vgl. Wossidlo 473.

66. Vom Felde kommt's in die Scheune,
Vom Flegel zwischen zwei Steine,
Aus dem Wasser endlich in grosse Glut;
Dem Hungrigen schmeckt's allzeit gut.

Korn, Mehl, Teig, Brot. (Schinkel.) Wossidlo [illegible].

67. Auf dem Schnabel läuft's,
Schwarze Farbe säuft's,
Viel Tausenden verdient's das Brot.
Lernst du's gebrauchen, hat's nicht Not.

Die Schreibfeder. (Schinkel.) Wossidlo 529.

68. Wecke es de Dümmste im Huse?

Die Milchseihe; die lässt das Beste, die Milch, durch und behält das Schlechteste, das Unsaubere, für sich. (Bad Essen.) Wossidlo 565.

69. Wat es enem halben Stuorknest am gliekstcn?

Die andere Hälfte. (Bad Essen.)

70. Wel is de Driesteste in 'n Huse?

Die Feuerzange. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 573.

71. Wel is de Driesteste in de Kirken?

Dat is de Flegen, de sett sek den Pastor up de Niasen. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo [illegible].

1) Fösken wird hier allgemein als 'Füchschen' aufgefasst, wie auch in dem obszönen Spiel 'Fösken in'n Düstern'.

72. Wat blitzt am dullsten inne Kirken?

Der Tropfen unter der Nase. (Bad Essen.) Wossidlo 577.

73. Wecke es am ersten in de Kirken?

Der Schlüssel. (Bad Essen.) Der Klang vom Schlüssel. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 578.

74. Wel häww den grötsten Snuffdook?

Das Huhn, das putzt den Schnabel auf der Erde. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 588.

75. Warum fressen die weissen Schafe mehr als die schwarzen?

Weil es mehr weisse gibt. (Schinkel.) Wossidlo 624.

76. Wann tun dem Hasen die Zähne weh?

Wenn der Hund ihn beisst. (Schinkel.) Wossidlo 625a.

77. Wenner lop de Hase owern Stuken?

Wenn der Baum herunter ist. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 638.

78. Wann läuft der Hase über die meisten Löcher?

Wenn er übers Stoppelfeld läuft. (Schinkel.) Wossidlo 640a.

79. Wo liegt de Hase am wamesten?

In der Pfanne. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 690.

80. Wo wird Heu gemäht?

Nirgends: Gras wird gemäht. (Schinkel.) Wossidlo 708.

81. Wo lange dregt dat Pierd dat Hofisen?

So lange es das Bein hochhebt: sonst trägt das Eisen das Pferd. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 713.

82. Wohin geht man, wenn man zwölf Jahre alt ist?

Ins dreizehnte. (Schinkel.) Wossidlo 719

83. Worüm drägt de Möllers witte Höe?

Um den Kopf damit zu bedecken. (Rabber, Kr. Wittlage.) Wossidlo 723.

84. Wo kümmt de Flauh na Holland hen?

Schwarz. (Rabber.) Wossidlo 737.

85. Warum macht der Hahn die Augen zu, wenn er kräht?

Er weiss alles auswendig. (Schinkel.) Wossidlo 752.

86. Worümme is de Hahnen uppen Tooren und kien Hohn?

Enners mosse de Köster jeden Muoden dor upstiegen un de Egger deraf halen. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 754.

87. Worümme löp de Hase owern Berg?

Weil er nicht durch den Berg laufen kann. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 775.

88. Worüm kiek de Möller ut'n Fenster?

Weil er durch die Wand nicht sehen kann. (Schinkel.) Wossidlo 779.

89. Wer lebt von Wind?

Der Müller. (Schinkel.)

90. Wer zieht sein Geschäft in die Länge und wird doch fertig?

Der Seiler. (Schinkel.)

91. Welche Schuhe zerreissen nicht an den Füssen?
Die Handschuhe. (Schinkel.)

92. Welches Futter frisst kein Pferd?
Das Rockfutter. (Schinkel.)

93. Was kann man nie mit Worten ausdrücken?
Einen nassen Schwamm. (Schinkel.)

94. Was tut die Gans, wenn sie auf einem Beine steht?
Sie hebt das andere in die Höhe. (Schinkel.) Wossidlo 865.

95. Was ist schwerer, ein Pfund Federn oder ein Pfund Blei?
Beide wiegen gleich viel, ein Pfund. (Schinkel.) Wossidlo 878.

96. Woveele Flöh gohet in en Schäpel?
Gar keine; sie springen alle heraus. (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 882a.

97. Et es weg
Un bliwt weg
Un es doch doar.

Der Weg. (Bad Essen.) Wossidlo 907.

98. 'n Koh un'n Kalf un'n half Kalf half. Woveel Beene hefft de . . . ef (Deef)?
Ein Dieb hat zwei Beine. (Rabber.)

99. Welcher Spieler verliert kein Geld?
Der Musikant. (Schinkel.) Wossidlo 922.

100. De graute Steen in Hone[1], wenn de Hahn kraget, denn japet he.
Nämlich der Hahn, der beim Krähen den Schnabel öffnet. (Nahne.) Wossidlo 930.

101. Was brennt länger, ein Wachslicht oder ein Talglicht?
Keins; sie brennen beide kürzer. (Schinkel.) Wossidlo 936.

102. Keimp en Käl van Köln,
Har en Hund essen Föll'n.
Ick legge di dat Wurt innen Mund.
Rau to, wo het de Hund?

Er hiess Rauto (oder Wo). (Umgegend von Bramsche.) Wossidlo 952.

103. Kaiser Karl hat einen Hund.
Ich lege dir das Wort in den Mund:
Wie heisst der Hund?

Wo. (Schinkel.) Wossidlo 953, vgl. 951.

104a. Ick wör enmol in Engelland,
Engelland was mi bekannt.
Keimen mi dree Landsherren in to Möte

1) Damit sind die sog. Karlssteine im Hohne in der Nähe des Piesberges gemeint, „das berühmteste Steindenkmal in der Osnabrücker Gegend, das der Sage nach von Karl dem Grossen durch einen Schlag mit der Pappel- oder Weidenrute in Gegenwart des Sachsenkönigs Wittekind zerstört wurde, um zu beweisen, dass der Christengott dem Heidengott überlegen sei."

Un frögen, wat kleen Hündken sien Nam wör?
Kleen Hündken sien Nam was mi vergierten, was ehr vergierten.
Heww et dreemol seggt; sast noch nich wierten?

Der Hund hiess 'Was' – Wasser. (Nahne.) Ick was emal in Pommerland, Pommerland . . . . (Schinkel.) Wossidlo 955.

104 b. Ick was enmaul in Pommerland,
In Pommerland was ick bekannt.
Dau keimen mi dree Hären in to Möte,
Frögen mi, wo mien Namen höte.
Ick sä, mien Namen was mi vorgieten.
Ick häww't dreemaul seggt, schasset noch nich wieten?

Er hiess 'Was'. (Umgegend von Bramsche.)

105. Eine Frau, deren Mann zum Tode verurteilt war, ging zum Gericht. Unterwegs fand sie in einem Pferdekopf ein Nest mit fünf Jungen. Hieraus machte sie ein Rätsel und gedachte, damit ihren Mann zu befreien. Sie sagte zu den Richtern.

Sess Köppe, teggen Beene.
Rahet, ji Hären, intgemeene!
Könnt ji Hären dat rahen,
Mög ji mienen Mann wol brahen.
Könnt ji Hären dat nich denken,
Mög ji mienen Mann mi schenken!

Das Rätsel haben die Richter natürlich nicht raten können, und der Mann wurde freigelassen.

(Umgegend von Bramsche.) Vgl. Wossidlo 967.

106. Ein Bauer sät Erbsen und sagt dabei:
Kummt se, dann kummt se nich.
Kummt se nich, dann kummt se.

'Se' sind abwechselnd die Saatkrähen und die Erbsen. (Schinkel. Wossidlo 992.)

Osnabrück.

Kleine Mitteilungen.

Volkslieder aus Vorarlberg,

1896 in Bregenz (Nr. 3. 8–10) und Schwarzach gesammelt von † Adolf Dörler.

1. Der Mädchenräuber.[1])

1. Es reitet ein Reiter wohl über das Ried,
Er sang ein wunderschönes Lied,
Er konnte so gar schön singen
Ein Lied mit dreierlei Stimmen.

2. Und als er zu singen anfang,
Eine Jungfrau aus ihrem Zimmer sprang:
'Ach könnt ich so singen wie er es,
Da gäb ich meine Treu und meine Ehre'.

3. „Gibst du mir dein Treu und dein Ehren,
So will ich dich schon lehren."
Er nahm sie bei dem blauen Rock
Und schwang sie auf das hohe Ross.

4. Sie ritten auch gschwind und auch balde
Durch einen stockfinsteren Walde.
Dem Mädchen war die Weile lang,
Es war ihm um das Leben schon bang.

1) [Vgl. Erk-Böhme, Liederhort 1, 118 Nr. 41: 'Ulinger'. Schweizerisches Archiv f. Volkskunde 5, 8. Gassmann, Das Volkslied im Luzerner Wiggertal 1906 Nr. 12.]

5. Sie kamen zu einer Haselstauden,
Da sitzen zwei junge Turteltauben,
Die tun sich wohl gar schön biegen:
'O Jungfrau, lass dich nicht betrügen!'

6. Es fing ihr an zu grausen,
Ihre goldgelben Haare standen
Ihr auf wie krausen.
„O Jungfrau, was tust du's bedauern?

7. Bedauerst du dein Vatersgut?
Bedauerst du dein stolzen Mut?
Bedauerst du dein Ehrenkranz?
Er ist zerbrochen und wird nimmer ganz."

8. 'Ich bedaure nicht mein Vatersgut,
Ich bedaure nicht mein stolzen Mut,
Ich bedaure nicht mein Ehrenkranz,
Weil er zerbrochen und nimmer wird ganz.

9. Ich bedaure nur selbige Tannen,
Wo elf Jungfrauen hangen'.
„Das lass dir nur nicht traurig sein!
Die zwölfte die musst du sein."

10. 'Ach, Reiter, lieber Reiter mein,
Lasst mir drei Bitten schrein!'
„Das erlaube ich dir; es wird keiner
Im Walde sein, der es wird horen dein."

11. Den ersten Schrei, und den sie tut,
Den tut sie ihrem Vater zu:
'Ach, Vater, kommt gschwind und auch balde!
Sonst muss ich heut sterben im Walde.'

12. Den zweiten Schrei, und den sie tut,
Den tut sie ihrer Mutter zu:
'Ach, Mutter, kommt gschwind und auch balde!
Sonst muss ich heut sterben im Walde.'

13. Den dritten Schrei und den sie tut,
Den tut sie ihrem Bruder zu:
'Ach, Bruder, komm gschwind und auch balde!
Sonst muss ich heut sterben im Walde'.

14. Ihr Bruder, der ein Jägersmann
Und alle Tierlein gut treffen kann,
Hörte sein Schwesterlein schreien
Und machte sein Hündelein schweigen.

15. Er ladet Pulverbüchse und spannt den Hahn
Und schiesst den jungen Reitersmann:
„Jetzt, Reiter, habt Ihr euren Lohn empfangen,
Da Ihr wollt meine Schwester hangen."

16. Er nahm sie bei der rechten Hand
Und führt sie in ihr Vaterland:
„Zu Hause sollst bleiben, zu Hause
Und traun keinem Reiter nicht mehr."

2. Der eifersüchtige Knabe.[1])

1. Im Allge, im Allge,
Da waren zwei Liebchen,
Die hattens einander so gern, gern, gern,
Die hattens einander so gern.

2. Der Jung-Graf zog in den Kriege,
Sein Herzliebste steht unter der Tür.

3. 'Grüss di Gott, du Hübsche, du Feine,
Von Herzen gefallest du mir.'

4. „Ich brauchs dir ja nicht zu gefallen,
Denn ich habe schon längstens ein Mann,

5. Und dazu an hübsche, an feine,
Deres mich ernähren kann."

6. Was zog er aus seiner Tasche?
Ein Messer, wo spitzig und lang.

7. Das stach er der Liebsten ins Herz hinein
Dass sie zu Boden sank.

8. Ihr Jungfrauen und Junggesellen,
Nehmt euch ein Exempel daran,

9. Auf dass keines dem andern verspreche,
Was es nicht halten kann!

3. Graf und Nonne.[2])

1. Als ich stund auf hohen Bergen,
Schaut hinab ins tiefe Tal,
Da sah ich ein Schifflein schwimmen,
Wo darin drei Grafen waren.

2. Und der jüngste von den Grafen,
Die da in dem Schifflein waren,
Der gab einmal mir zu trinken
Einen Wein aus einem Glas.

3. Und er zog von seinem Finger
Ein goldnes Ringelein:
'Nimm es hin du hübsche Feine!
Dies soll ein Denkmal sein.'

4. „Ich weiss von keinem Andenken,
Weiss auch von keinem Mann:
In ein Kloster will ich gehen,
Will werden eine Nonn."

1) [Vgl. Erk-Böhme 1, 163 nr. 18. Die erste Strophe aus dem Liede ebd. 1, 170 nr. 49; vgl. Marriage, Badische Volkslieder nr. 19. Gassmann, Wiggertal 1906 nr. 18.]

2) [Vgl. Erk-Böhme 1, 313 nr. 89. Köhler-Meier, Volkslieder von der Mosel nr. 97. Marriage nr. 3.]

5. 'Willst du in ein Kloster gehen,
Willst du werden eine Nonn,
So will ich die Welt umreisen,
Auf bis dass ich zu dir komm.'

6. Und der Herr sprach zu dem Knechte:
'Sattle mir und dir ein Pferd!
Dann wollen wir die Welt umreisen,
Denn der Weg ist reisenswert'.

7. Als sie zu dem Kloster kamen,
Klopften sie ganz leise an:
'Gebt heraus diejenige Nonne,
Die zuletzt gekommen an!'

8. „Es ist keine angekommen,
Dürfte wohl auch keine heraus." —
'Das Kloster wollen wir erstürmen
Samt dem schönen Gotteshaus.'

9. Da kam sie herbeigeschlichen,
Schön weiss war sie gekleidt,
Ihre Haare abgeschnitten,
Und sie war zur Nonn geweiht.

10. Sie hiess den Herrn willkommen:
„Bist kommen aus fremdem Land?
Und wer hat dich heissen kommen,
Wer hat dich hergesandt?"

11. Der Herr fing an sich zu grämen,
Da ihn diese Red verdross,
Und ihm eine heisse Träne
Über die Wange floss.

12. Da gab sie dem Herrn zu trinken
Aus ihrem Becher Wein,
Und in vierundzwanzig Stunden
Schlief der Herr im stillen ein.

13. Und mit ihren zarten Fingern
Grub sie ihm ein Gräbelein,
Und mit ihren zarten Händen
Legte sie ihn selbst darein.

14. Und mit ihrer hellen Stimme
Stimmt sie ihm ein Grablied an,
Und mit ihrer zarten Zunge
Stimmte sie den Glockenton.

4. Der verschlafene Jäger.[1])

1. Es wolltes ein Jäger wohl jagen
Drei Viertelstündlein vor Tagen,
Er ging den Wald wohl hin und her, ja, ja,
Er ging den Wald wohl hin.

2. Da begegnet ihm auf der Reise
Ein Mädchen in schneeweissem Kleide,
Sie war so wunderschön.

3. Er tätes das Mädchen wohl fragen,
Ob sie mit ihm nicht wollt jagen
Ein Hirschlein oder ein Reh.

4. 'Das Jagen, das versteh ich nicht,
Ein andres Vergnügen versag ich nicht,
Drum sei es was es sei.'

5. Sie setzten sich beide wohl nieder
Und spielten das Hin und das Wieder,
Bis dass der Tag anbrach.

6. 'Steh auf, du fauler Jäger!
Die Sonne scheint über die Berg,
Dein [!] Fräulein bin ich schon.'

7. Das wolltes den Jäger verdriessen,
Und wolltes das Mädchen erschiessen.
'Verzeihe mir diesmal!'

8. Der Jäger, der tät sich bedenken
Und will das Leben ihr schenken
Bis auf ein anderes Mal.

5. Die Strickerin.[2])

1. 'I ka nimma stricke, hab Schmerze a'n Finger,
Sie tun mer so weh.'
„Strick, strick, meine liebe Tochter! I kauf der neu Schueh"
'Gelt, gelt, meine liebe Mutter und Schnalla derzue?' (Jodler.)

2. 'I ka nimma stricke, hab Schmerze a'n Finger,
Sie tun mer so weh.'
„Strick, strick, meine liebe Tochter! I kauf der a Kueh."
'Gelt, gelt, meine liebe Mutter, und 's Kälble derzue?'

1) [Vgl. Erk-Böhme 3, 299 nr. 1438—1440. Köhler-Meier nr. 236. Bender nr. 87.]
2) [Erk-Böhme 2, 640 nr. 838. Bender nr. 136.]

3. ‘I ka nimma stricke, hab Schmerze a’n Finger,
Sie tun mer so weh.’
„Strick, strick, meine liebe Tochter! I kauf der a Schoss.[1])
‘Gelt, gelt, meine liebe Mutter, dann bin i wohl gross?’

4. ‘I ka nimma stricke, hab Schmerze a’n Finger,
Sie tun mer so weh.’
„Strick, strick, meine liebe Tochter! I kauf der an Kranz.“
‘Gelt, gelt, meine liebe Mutter, dann gehn wir zum Tanz?’

6. Abschied von der Liebsten.[2])

1. Muss es denn ein jeder wissen,
Dass so viele Tränen fliessen,
Dass mein Herz so traurig ist!
Lebe, lebe wohl und vergiss mein nicht!

2. Vater und Mutter wollens nicht leiden,
Dass wir voneinander scheiden
In ein Land, wo’s besser ist.

3. Eh ich mich zum Gehen wende,
Reich mir deine weissen Hände
Und dein schönes Angesicht!

4. Auf dem Grabstein kannst du’s lesen,
Dass ich’s dir bin treu gewesen,
Treu gewesen bis in Tod.
Lebe, lebe wohl und vergiss mein nicht!

7. Abschied im Frühling.

1. Die Kirschlein blühen weiss und rot,
Ade, ade, ade!
Die Kirschlein blühen weiss und rot,
Mein Schätzchen lieb ich bis zum Tod,
Ade, ade, ade!

2. So reisen wir zum Tal hinaus,
Mein Schätzchen schaut zum Fenster heraus.

3. So steigen wir ins Schiff hinein,
Vielleicht soll’s unser Grabstatt sein.

8. Die lederne Maus.[3])

1. Heut Nacht fang ich a Maus,
Heut Nacht fang ich a lederne Maus,
A u a je lederne Maus.

2. Was tust du mit der Maus?
3. Ich zieh sie aus der Haut!
4. Was tust du mit der Haut?
5. Daraus mach ich ein Bund.
6. Was tust du mit dem Bund?
7. Daraus tu ich das Geld.
8. Was tust du mit dem Geld?
9. Daraus kauf ich ein Weib.
10. Was tust du mit dem Weib?
11. Das Weib bekommt ein Bis.
12. Was tust du mit dem Bis?
13. Ich schick ihn in die Schul.
14. Was tut er mit der Schul?
15. Darin lernt er das A B C.
16. Was tut er mit dem A B C?
17. Dann wird er Offizier.
18. Was tust du mit dem Offizier?
19. Dann kommt er in den Krieg.
20. Was tut er mit dem Krieg?
21. Dort schickt man ihm den Tod.
22. Was tut er mit dem Tod?
23. Dann macht man ihm ein Grab.
24. Was tut er mit dem Grab?
25. Dann brennt man ihm ein Licht.

9. Vom Sterben.[4])

1. Krank sein ist eine harte, harte Buss,
Gott weiss, wann man sterben muss.
Sterb ich heut, so bin ich morgen tot,
Vergräbt man mich in Röslein rot,
Im grünen, grünen Klee.
Heut sieht man mich, morgen nimmermehr.

1) = Schürze. — 2) [Vgl. Erk-Böhme 2, 434 nr. 619. Köhler-Meier nr. 65. 177. Bender, Oberschefflenzer Vl. nr. 40.] — 3) [Vgl. Böhme, Kinderlied S. 253: „Der [illegible] . . .“ Kopp, oben 11, [illegible] Erk-Böhme 3, 857 nr. 2159–2161. — Zu Str. 4 vgl. R. Köhler, Kl. Schriften 3, 293–318. Oben 11, 331. 12, 170.]

2. Es kommen vier Männer ins väterliche Haus,
Sie tragen mich aus dem väterlichen Haus,
Sie tragen mich wohl über die Gassen,
Von jedermann bin ich verlassen.
Sie tragen mich in den Friedhof hinein,
Dort soll mein Grabes schon offen sein.

3. Wär mein Grabes auch noch so tief,
So wär mein Leib deren Würmer doch süss, so süss.
Und wenns der Glockenschall ausgeht,
So gehens die Freunde wieder nach Haus.
Sie teilen das Geld, sie teilens Gut
Und fragen nicht, wo meine Seele ruht.

4. Wenns der Himmel papierepiere wär,
Und jeder Stern a Schreiber wär,
Hätt jeder Schreiber hundert Händ, könntens nicht verschreiben,
Was meine arme Seele muss leiden.

10. Die zehn heiligen Zahlen.[1])

Guter Freund, ich frage dich:
Guter Freund, was fragst du mich?
Die zehn Gebote Gottes,
Die neun Chöre der Engel,
Die acht Stück zur Seligkeit,
Die sieben Sakramente,
Die sechs steinernen Wasserkrüge mit rotem Wein,
Gott der Herr schenkts selber ein zu Kanaa Galiläa,
Die fünf Wunden Christi,
Die vier Evangelisten,
Die drei Patriarchen,
Die zwei Tafeln Moses
Und eins ist Gott allein, der da lebt und der da schwebt
im Himmel und auf Erden.
Guter Freund, ich frage dich:
Guter Freund, was fragst du mich?
(Nun geht die Reihenfolge zurück.)

Wien. Wilhelm Dörler.

Tierstimmen im Braunschweigischen.

(Oben 10, 211. 13, 91.)

Es ist eine Lust, zu sehen, wie nicht nur der Bauer, sondern auch der gewöhnliche Arbeitsmann auf dem Lande die Stimmen der Tiere in Worte umzusetzen weiss. Ohne Frage ist es ein Zeichen von geistiger Regsamkeit, Tönen Worte unterzulegen. Und mit welcher Geschicklichkeit und wie guter Beobachtung geschieht dies häufig! Das Gekrächze der Nebelkrähe, die man auf dem Lande treffend Wamskrähe nennt, deutet man: „Wârk wârk“ (= wahre dich, nimm dich in acht), während man den Raben schreien lässt: „Was ich hab', sagt der Rab'“. Den Finken hält der Bauer in manchen Orten mit einer Selbsttäuschung für einen

1) [Erk-Böhme 3, 825 nr. 2130f. Bolte, oben 11, 387. 13, 86.]

Regenverkündiger, wenn er ihn schlagen lässt: „'t gütt, 't gütt, 't gütt" (= es giesst). Den Wachtelschlag, der in vielen Orten so sinnig gedeutet wird, erklärt man sich in Hondelage bei Braunschweig als „Pott vull Grütt". Den frechen Spatzen lässt man als Sittenrichter auftreten, indem man ihn in Hotzum schimpfen lässt: „Ik schill 'k" (= ich schelte dich). Des Hahnes Ruf wird in vielerlei Weise gedeutet. Richtig mag früher die Angabe des Preises für ein Ei gewesen sein:

Eier sind düer,
Ein kost en Drier.

Hat er das Huhn getreten, so fragt er es selbstbewusst und übermütig: „Hat dik de Hahne backt?" oder er erklärt ihm seine Freude über die Ausübung seines Amtes: „Et hat mik behaaaget" oder: „'t is wat Raret". Klagt aber das Huhn: „Mik smarrt min Ars", so antwortet er einmal kurz und ohne Mitgefühl: „'k glob' et" (= ich glaube es), ein anderes Mal aber tröstet er es halb hoch-, halb plattdeutsch: „Es verzieht sich, et ward sik wol vertrecken". Wirft ein Junge nach den Hühnern mit einem Steine, so taken sie erschreckt: „Schöllen 'n Dod von hebben". Die eine Gans gackert in Wienrode bei Blankenburg a. H. der anderen zu: „Philipp, Philipp, Zâre, Zâre, wa wulln nân Hawern gah". Aber sie antwortet: „Wa wa wa wa dört dat nich".

Von den vierfüssigen Tieren brüllt die Kuh, wenn sie ihr Futter aufgefressen hat: „Wat en nu?" Auch die Ziege verlangt nach Futter: „Meck, bring mik her". Bekommt sie nichts Ordentliches zu fressen, so meckert sie: „'t is en Ëlenne". In dieser Weise liess man auch die Ziege des Lehrers in Flechtorf ihre Stimme erheben; die des Pastors jedoch, die besseres Futter bekam, erwiderte: „Dat glob' ik nich". Ein Trunkenbold in Lebenstedt pflegte seiner Ziege und seinem Schweine die Frage vorzulegen: „Hat de Mutter Geld?" Darauf antwortete die Ziege stets „neeee" und kriegte dafür ihre Schläge, das Schwein aber bejahte die Frage nach seinem Willen: „Hm, hm". Eine Ziege, deren Besitzer mit Vornamen Josef hiess, rief diesen, wie er sich einbildete, immer mit seinem Namen. Da sprach er zu seiner Frau: „Wo mag das Tier von wissen, dass ich Josef heisse? Das geht nicht mit rechten Dingen zu, ich werde sie schlachten."

Die Katze miaut: „Melk, en bettchen Melk", der Kater: „Mau, ik sett' er op", oder er ruft der Katze zu: „Kumm doch emal her", aber da sie weiss, was ihrer wartet, möchte sie nicht kommen und entgegnet: „Deit ja so weih". Bekannt ist, dass ein altes Schaf auf die Frage eines Lammes: „Blää, haste mine Mutter nich eseihn?" antwortet: „Nä". In Denstorf bei Braunschweig lässt man aber das Lamm weiter bloken: „Mutta". Darauf antwortet nun wirklich seine Mutter: „Wat wutte?" Lamm: „Tittä". Mutter: „Na sau kumm her". Lamm (hell, vor Vergnügen): „Blä". Mutter (recht tief und weniger vergnügt, denn sie wird recht gezockt): „Blä".

Auf die bekannte Frage der Kuh: „Is de Hochtit nich balle ute?" antwortet der Hahn in Querenhorst bei Helmstedt: „Ritt (reitet) dik de Düwel?"

Den grossen und den kleinen Hund stellt das Volk gern gegenüber. Wenn in Lebenstedt ein grosser Hund selbstbewusst bellt: „Ik bin von en groten Hof, Hof Hof", zeiht ihn ein kleiner Hund der Aufschneiderei, indem er berichtigt: „Hei hat en lütjen Hof, hei hat en lütjen Hof". Ein anderer kleiner Hund ist viel netter, denn auf das hochmütige Gebell des grossen Hundes, dass er von einem grossen Hofe sei, erwidert er bescheiden: „Wie het en lütjen Hof, Hof, Hof, un krieg' ik keine Wost, so krieg' ik doch Slüe, Slüe, Slüe" (= Wurstschale).

Auch dem Froschgequake hat man bezeichnende Worte untergelegt. Man lässt die Frösche im Zwiegespräche auftreten. Auf die Frage eines Frosches,

„Vaddersche, wann êr back' ek ek ek?“ antwortet diese: „Morgen, morgen, morgen“. Auch ihr Liebesleben hat man beobachtet. Das Männchen bittet das Weibchen: „Bör mik emal erop rop rop“. Aber da dies kein Verlangen nach ihm hat, weist es ihn hart ab: „Ik böre dik nich rop, un wenn du glik vorreckeckeckest“. Ein andermal jedoch ist der Frosch nicht zur Liebe geneigt und entgegnet auf die Bitte der Fröschin „Jakob, Jakob, bör mik emal erop rop rop“: „Ik pimpere dik nich, un wenn du vorreckst“.

Und nun noch eine Äusserung des Fuchses, der den Beutel eines Bullen betrachtete. Da er ihm lose zu sitzen schien, so dachte er, er würde jeden Augenblick abfallen. Daher folgte er dem Bullen bis vor den Stall. Als sich aber seine Hoffnung nicht erfüllte, rief er enttäuscht aus:

„Dat härre ik doch esworen,
Dat de Bulle härre den Büdel verloren.“

Braunschweig. Otto Schütte.

Ein Wettersegen aus dem sechzehnten Jahrhundert.

In einem Buche, das sich im Kapuzinerkloster zu Bregenz befindet und den Titel führt: ‘Thielman Kerver, Hore beate marie virginis, Paris, Gillet Remacle 1520’, befindet sich auf den Einschlagsblättern folgender handschriftliche Wettersegen:

‘Fur das Vngewitter sprich allso:

Die Muoter Gottes gieng vberlanndt, | was fuort sy an irer Hand? | Sie fuort iren trauthen Lieben Sun in ierer gottlicher Hand. | Muoter liebe Muoter mein, | wier fert so ain schweres wetter dort herein? | Sune lieber sune mein, | Heb auf dein gottliche Hand | Vnnd sprich den segen vber mich vnnd dich vnnd vber alle Land | Vnnd trib das wetter in das Rotte meer, | Berg vnnd Spitz, | Da weder Vich noch Leüt ist, | in nomine Patris et fily et spiritus sancti Amen. — Caspar, Melchior, Baltassar, | Dreybt daß wetter in daſ rote meer | Vnnd an die Spitz vnnd Berg, | Da weder Vich noch menschen wonen mag, | in nomine patris et fily et spiritus sancti, Amen. — | Jesus Nazarenus Rex Judeorum, Dreyb das wetter in das Rote meer Vnnd an die berg Vnnd Spitz, Da weder Vich noch Leut ist in nomine patris et fily et spiritus sancti, Amen. — Ich bevilch mein Vnd meiner nachbauren Leib vnnd Seel Hab vnnd Frucht in den Schnürm Hand vnd gwallt Got deſ Vatters Suns vnd Hailig gaists Amen.’

Der Segen wurde, wie die beigefügte Jahreszahl bezeugt, 1573 ins Buch geschrieben, und zwar von dessen erstem Besitzer, Frater Franciscus Busman, Parochus, der leider den Namen seiner Pfarrei nicht angibt. Er muss übrigens sonst ein sehr frommer Herr gewesen sein; denn in die Endblätter des Buches schrieb er eine andächtige ‘Praeparatio ad missam’ und auf die Innenseite des Deckels klebte er ein Marienbild, das er im nämlichen Jahre 1573 mit der Inschrift schmückte:

Alma tuam serva Genitrix pia virgo cohortem,
Quae te candidula mente togaque colit.
Virgo miserere mei: miserere meorum,
Affice me meritis tempus in omne tuum.

Im Jahre 1574 fügte er noch die Worte bei: ‘O Maria Mater Dei miserere mei’ und im Jahre 1578 den Reimspruch[1]):

O dulcis amica Dei, rosa vernans atque decora,
Memor esto mei, dum mortis uenerit hora.

1) [Offenbar zwei leoninische Hexameter; das O gehört an den Anfang des zweiten.]

Wir dürfen darum wohl annehmen, dass er das Abergläubische in seinem Wettersegen nicht erfasste und diesen optima fide gebrauchte. Wir werden mit dieser Annahme auch der Mahnung gerecht, die der gute Pfarrer an den Schluss des Buches setzte: Omnia si perdas, famam servare memento!

Ravensburg. Paul Beck.

Alte Türriegel.

In den alten Bauüberlieferungen (oben 16, 76) bemerkt Herr Mielke: „Dagegen ist die spätere verwandte Vorrichtung, durch einen schweren Balken die Tür zu sperren, welche in den Lagelochern an Kirchen- und Befestigungstoren zu sehen ist, ebenfalls schon als Riegel in der Antike bekannt." Solche Türriegel sind auch heute noch in alten Bauernhäusern im Berchtesgadener Ländchen zu finden. Wenigstens habe ich wiederholt in einem solchen Hause (das urkundlich seit 1389 besteht) gewohnt. Die Tür, durch die man auf den 'Hausgang' (Flur) gelangt, ist verschliessbar durch ein eisernes Schloss. Inwendig, links von der Tür, etwa in halber Türhöhe, ist ein langes Loch in der Mauer, 85 *cm* tief hinein und 8 *cm* im lichten. Darin liegt ein ebenso langer und fast ebenso starker hölzerner Klotz, der 'Riegel'. Vorne daran ist ein Leder befestigt, um ihn vorzuziehen. Immer nachts, aber auch bei Tage, zumal wenn Frauen und Mädchen allein zu Hause sind, zieht man ihn vor die Tür. Will man sie öffnen, schiebt man ihn wieder in die Wand zurück. Besonders Sonntags vormittags, während der Kirchenzeit, schliessen sich in Oberbayern vielfach Frauen und Mädchen, die zurückbleiben, sehr sorgfältig ein, aus Furcht vor durchziehenden Strolchen und fahrendem Volk, wegen der Landstrasse (Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien 16, 62. 1886). Ein ebensolcher Riegel ist vorhanden für die Tür am anderen Ende des Hausganges.

Zehlendorf. Wilibald v. Schulenburg.

Ein Aberglaube der portugiesischen Seeleute.[1])

Die Matrosen von Peniche (nördlich vom Kap da Roca, Estremadura) sind sehr fromm. Ihre Schutzheiligen, die sie 'Corpo santo' anrufen, sind San Pedro Gonçales und Vicente Ferreira. Bei den alljährlichen grossen Kirchenfesten werden dem Heiligen Pedro Gonçales kleine grüne Wachskerzen in die rechte Hand gesteckt und angezündet. Hunderte von solchen Lichtern kommen während des Gesanges in die Hand des Heiligen und werden danach an alle, die sich zum täglichen Kampf aufs Meer begeben, verteilt. Jede Barke, jedes der kleinen, gebrechlichen Fahrzeuge führt solches Licht, das, beim Unwetter angezündet, den Schutz der Heiligen gegen Blitzschlag anruft und gutes Wetter herbeiführen soll.

Corpo santo nannten aber die alten Seeleute die blauen Flämmchen elektrischer Entladungen, die sich bei Gewittern häufig an den Mastspitzen zeigen (St. Elmsfeuer), und glaubten den Körper des Heiligen darin zu schauen, der gutes Wetter verkündigt. Daraus entstand im 14. Jahrhundert der Gebrauch, die brennenden Kerzchen mitzuführen, um jenes Schutzmittel vor Gefahr auch dann zu haben, wenn sich die elektrische Entladung verzögert oder gar nicht erscheint.

Charlottenburg. Marie Abeking.

1) Nach Antonio Maria Santo Gonçalves, Revista lusitana 1, 91 f. — Über das St. Elmsfeuer vgl. Bassett, Legends and superstitions of the sea 1885 p. 302. Sébillot, Légendes de la mer [illegible] (1887).

Ein merkwürdiger Fall von 'Durchziehen'.

Cäsarius von Heisterbach erzählt in seinem Dialogus miraculorum 2, 26, wie an einem Judenmädchen auf ihr eignes Ansuchen die heilige Taufe vollzogen wird; sie erhält den Namen Elisabeth. Einige Tage darauf begegnet ihr ihre ungläubige Mutter und versucht, ihre Tochter zum Judentum zurückzuführen: sie wisse ein Mittel, wodurch sie die Taufe aufheben könne. Auf die Frage der Tochter, wie sie das machen wolle, erwidert die Jüdin: 'Ego tribus vicibus te sursum traham per foramen latrinae, sicque remanebit ibi virtus baptismi tui'. — Quod verbum puella audiens et exsecrans, contra matrem spuit, fugiens ab illa.

Zu dem dreimaligen Durchziehen vgl. diese Zeitschrift 12, 113; zum Durchziehen durch das Loch des Abortes den Brauch norwegischer Frauen, „qui font passer leur enfant malade par la lunette d'une latrine" (Nyrop bei Gaidoz, Un vieux rite médical 1892 p. 54).

Halle a. S. Th. Zachariae.

Beiträge zur Volkskunde des Ostkarpathengebietes.

1. Drei historische Volkslieder der Bukowiner Ruthenen.

Nichts hat unseren Bauern mehr bedrückt, als der Herrendienst, die Robot. Die Schilderung ihrer Leiden und die Freude über deren Aufhebung bildet den Inhalt der folgenden drei Lieder, die wohl zu den wertvollsten Erzeugnissen unserer Volkspoesie zählen. In ihnen spiegelt sich die Bewegung des Jahres 1848 wieder; sie sind ein Beweis, dass die Quelle und Kraft der Volkspoesie nicht erloschen ist, und dass es nur eines starken Anstosses bedarf, um sie wieder anzuregen. Den Urtext der Lieder habe ich im Etnograficznyj Zbirnyk 5 (Lemberg) mitgeteilt. Ich beschränke mich hier daher auf die Mitteilung der Übersetzung und die nötigen Anmerkungen.

A. Der Bauernaufstand in Toutry.[1]

„Hei, hei im Brünnlein ist frisches Wässerlein; zur Zeit des Herrn Armeniers war der Herrendienst schwer. Und als der Herr Moldauer kam, war's um die Robot nicht leichter: durch die ganze Woche Herrendienst und am Samstag 'Klaka' (ebenfalls eine Art unentgeltlicher Arbeit); am Sonntag aber, am Sonntaglein, da alle Glocken läuten, treiben die Watamanen (Aufseher) das ganze Dorf zur Abrechnung. Auch ich kam vor den Herrn und stellte mich zur Rechnungslegung. Da sagte der Herr: Futajmasa (Schimpfwort), hast keine Henne gebracht. Ich ging nach Hause und wollte die Henne fangen; da machte der Geschworene Anstalten, mein Weib für die Czerdaken d. h. für

1) Toutry ist ein ruthenisches Dorf im Norden der Bukowina. Um das Jahr 1830 war hier der moldauische Bojar Janko Donicz Aga Gutsbesitzer; im Liede erscheint er als „Moldowan". Dieser liess das Gut zumeist durch Pächter bewirtschaften; einer von ihnen war der Armenier Holobasz, im Liede kurzwegs Wermenen (der Armenier) genannt. Infolge der harten Herrschaft dieser Männer kam es in Tontry 1830 zu einem Bauernaufstand, der mit Militärmacht unterdrückt werden musste. Der Kreiskommissär Apian leitete sodann die Untersuchung gegen die Rädelsführer. Einer der Zeugen, ein blinder Mann, soll vor diesem Kommissär seine Äusserung in Versform abgegeben haben; dies soll unser Lied sein. Ob indessen dies sein wahrer Ursprung ist, konnte bisher nicht festgestellt werden, denn historische Zeugnisse für die behandelten Ereignisse sind bis jetzt nicht gefunden worden. Vom Liede selbst kann nur Anfang und Ende mitgeteilt

der Vernachlässigung des Grenzwachdienstes[1] zu schlagen. Ich eilte in die Stube und konnte mich kaum niedersetzen, da forderte schon der Zehntmann (Dessetnyk), dass vor der Hütte den Soldaten Essen gegeben würde . . . . .“

Das Lied ergeht sich weiter in ausführlicherer Erzählung über die Bedrückung des Volkes, seine steigende Unzufriedenheit, den Ausbruch des Aufruhrs und seine Unterdrückung durch Militärmacht. Auf einen Sieg der Bauern über die Soldaten, der aber wohl nur ganz vorübergehende Bedeutung hatte, scheinen sich die angeblichen Schlussverse zu beziehen:

„Herr Bruder, Herr Bruder, aber (die Soldaten) flohen, dass sie an den Gesträuchern ihre breiten Kleider zerrissen“.

B. Die Aufhebung der Robot.[2]

Der Kuckuck rief von Hain zu Hain, als das Herrendienstlein aus unserem Lande zog. Als es aus dem Lande floh, fingen es die Herrlein: „Herrndienstlein, unser liebes, wie gut haben wir gelebt!“ — Popen und Kirchensänger kamen zusammen und begannen zu lesen: „Kommt, kommt am Mittwoch, den Herrndienst zu beerdigen!“ Den Herrndienst haben sie beerdigt und ein Kreuz über ihn aufgestellt. Dabei haben aber alle diese Toren traurig geweint. — „Weinet nicht, ihr Narren, das wollten wir; bisher arbeiteten wir die ganze Woche, und niemand nahm Rücksicht auf uns; wir arbeiteten dem Herrn die ganze Woche und für uns bloss am Samstag; kam aber der Herr heraus, so fluchte er über unsere Faulheit. — Nun werdet ihr Herrlein wissen, wie ihr uns schätzen sollt, wenn ihr nun selbst das Getreide schneiden werdet und die gnädigen Frauen es binden werden.[3]) — Gedankt sei Gott und unserm Kaiser, dass das Herrndienstlein dem ganzen Lande nachgesehen wurde; gedankt sei Gott und der allerhöchsten Kaiserin, dass das Herrndienstlein der ärmsten Witwe geschenkt ist; gedankt sei Gott und dem allerhöchsten Kreuze, dass wir nicht mehr die Garngespunste spinnen und keine Hühner (für den Gutsherrn) tragen.[4])

werden; den ganzen Text vermochte ich bisher nicht zu erhalten. Die Mitteilung, dass dasselbe schon 1830 in einer Lemberger Zeitung (Rozmaitości, Beilage zur Lemberger Zeitung 1830) gedruckt worden sei, hat sich beim Nachsuchen nicht bewahrheitet.

1) Czerdake = Wachhütte. Die Einrichtung und Erhaltung derselben, zum Teil auch der Wachdienst selbst war Sache der Bauern. Die Überlieferung sagt, dass dieser Wachdienst wegen der in Russland ausgebrochenen Pest damals zu leisten war. Tatsächlich war dies damals der Fall. Vgl. meine Ausführungen im Jahrbuch des Buk. Landesmuseums VII über Friedrich Graf Hochenegg, der damals den Kordon kommandierte.

2) Ruthenisch, aus der nördlichen Bukowina. Die Aufhebung des Untertansverhältnisses erfolgte im Jahre 1848. Zum Andenken daran wurden in vielen Dörfern Kreuze aufgestellt, die noch jetzt sorgsam erhalten werden. Die Auffassung, dass es sich hierbei um eine Beerdigung der Robot handelte, ist interessant und stimmt völlig damit überein, dass vor einigen Jahren, als hier der Branntweinprophet auftrat und gegen die Trunksucht eiferte, an vielen Orten der Branntwein feierlich zu Grabe getragen, eine Branntweinflasche verscharrt und darüber ein Kreuz aufgestellt wurde. Man vergleiche meinen Artikel „Der Prophet“ in der Münchener Allgem. Zeitung 1894, Nr. 254 (Morgenblatt) und ebenda 1898, Beilage S. 8. Die Bemerkung, dass nur der Samstag dem Bauern für ihre Arbeit übrig blieb, beruht auf Übertreibung. Man vergleiche meine Schrift „Das Untertanswesen in der Bukowina“ (Wien 1899). Hier auch das Nähere über die verschiedenen Verpflichtungen der Bukowiner Bauern; zu den Kleingaben gehörten auch die Garngespunste und Hühner.

3) Tatsächlich wollten die Bauern nach der Aufhebung der Robot im Sommer und Herbst 1848 auch gegen Bezahlung keine Arbeit verrichten.

4) Den Urtext findet man im Etnogr. Zbirnyk 5.

C. Väterchen Kobylycia (Batkio Kobylycia).[1]

Hört gute Leute, was ich sagen will, das ist ein neues Lied, das ich singen will. — Es ist ein neues Lied, das ich singen will: es begannen die Abgeordneten mit den Herrn zu verhandeln. — Es sagten die Abgeordneten, dass bessere Verhältnisse (für die Bauern) eintreten werden. Versammeln wir uns; es wird eine Kommission (Untersuchung) stattfinden. — Also versammelten sich die Bauern in grosser Zahl und gingen zum Marszewka zur Beratung. — Habt ihr, liebe Leute, schon eine solche Neuigkeit gehört? Kobylycia hat mit dem Marszewka eine Bittschrift verfasst. — Er hat sie geschrieben und ans Kreisamt geschickt; aber es kamen zu ihm Soldaten etwa ein halbes Regiment. — Oj, man sattelt dem Starosten schwarze Pferde und führt nach Putilla zwei Kompagnien Soldaten. — Oj, sie kamen nach Storonetz, stellten sich dort auf in Reih und Glied; die Weiber freuten sich dennoch darüber. — O möchtet ihr Weiber von der Krankheit hingerafft werden, dass ihr zu den Soldaten zusammenlaufet wie die Juden in die Schule (Synagoge)! — Der Apfelbaum mit dürrem Wipfel will nicht Früchte tragen: schon zogen sie aus, den Kobylycia in Ploska zu fangen. — Dort haben sie ihn überlistet und ihm die Klage vorgelesen, und haben ihn dort sofort gefesselt. — Sie haben ihn gebunden, hole ihn der Henker; auch haben sie dem Kobylycia seine Hütte in Krasnodice zerstört. — Sie haben ihn gebunden mit dünnen Schnüren und haben ihn geführt flussabwärts nach Storonetz. — Sie führten ihn nach Storonetz und traten vor dem Herrn; keinen grossen Ruhm gewann Kobylycia davon. — Es kamen alle Herrlein zusammen, es kamen alle Heger (Aufseher), und schlugen Kobylycia in eiserne Bande.[2] — Ei, Herr Dzurdzuwan, dir gehört ganz Wiznitz; es geht in Czernowitz (im Gefängnis) Lukien Kobylycia zugrunde. — Oj Herr Dzurdzuwan, verkauf die grauen Ochsen und löse den Kobylycia aus diesem Kerker! — O man schlachtet graue Ochsen, es teilen sich die Soldaten; Herr Dzurdzuwan ist ein berühmter Herr, ihm tun sie nichts. — Habt ihr gehört, gute Leute, eine solche Tat? Man eroberte Putilla im grossen Fasten. — Man eroberte Putilla von allen vier Seiten; man schrieb von Putilla, dass hier lauter Räuber wohnen. — Man eroberte Putilla im grossen Fasten und nahm alle Erdäpfel weg, so dass nichts für Same übrig blieb.

2. Das Ortschaftslied.

Das folgende Lied ist eines der interessantesten, die mir begegnet sind. Seine Form ist zwar unbeholfen, aber sein eigentümlicher Inhalt zeichnet es vor vielen andern aus. Es werden nämlich in demselben die am Czeremosz und dessen „weissen“ Quellfluss (weissen Czeremosz) gelegenen Orte aufgezählt und

---

1) Ruthenisch-huzulisch. Aufgezeichnet von Herrn Pfarrer Georg Hanicki in Sergie, gegenwärtig Konsistorialrat in Czernowitz. Kobylycia stand schon im Jahre 1843 an der Spitze eines wegen Urbarialstreitigkeiten ausgebrochenen Aufstandes (Vgl. meine Schrift „Das Untertanswesen in der Bukowina“ S. 124). Dann war er 1848/49 der erste Reichstagsabgeordnete aus dem Huzulengebiet; zugleich leitete er einen neuen Aufstand der Huzulen gegen ihre Grundherrn. Das Nähere über ihn in meiner Schrift „Die Bukowina in den Jahren 1848/49“. Wiznitz, Putilla oder Storonetz, Sergie, Ploska, Krasnodiu sind Orte im Bukowiner Anteil des Huzulengebirges. Marszewka war offenbar Ortsrichter und Vertrauensmann der Bauern; Dzurdzuwan Gutsherr.

2) Wörtlich heisst es: „und bestiefelte Kobylycia mit eisernen Hufeisen“. Ich wählte die obige Übersetzung, weil von einer so grausamen Behandlung Kobylycias, wie sie die Worte des Liedes andeuten, sonst keine Nachricht vorhanden ist. Dagegen muss festgestellt werden, dass nach mündlichen Mitteilungen des 1891 verstorbenen Finanzrats Franz Adolf Wickenhauser, des bekannten Bukowiner Historikers, ein Bukowiner Gutsherr einem Untertan, der mit Klagen in Czernowitz oder Wien gedroht hatte, Hufeisen an die blossen Füsse annageln liess, mit der höhnischen Bemerkung: „Das gebe ich dir mit auf den Weg“. Vielleicht spiegelt sich in den Worten des Liedes eine Erinnerung an einen derartigen Vorgang.

über jeden ein mehr oder weniger charakterische Bemerkung gemacht. Das Lied stammt von einem Zimmermann aus Alt-Kuty (Galizien), der jahraus, jahrein seinen Weg längs des Czeremosz hin- und zurückgewandert war. Die lange Reihe von Ortschaften, die er auf dieser Wanderung berührt und an die ihn allerlei Beziehungen knüpfen, besingt das Lied.

Es gab nichts und wird nichts geben über das Dorf Kuty.
Dort kann man sich im Herbst auf den Hochzeiten gut unterhalten.
Es gab nichts und wird nichts geben über das Dorf Tudiow.
Sie (die Tudiower) holen sich Knoblauch zahnweise aus Kuty.[1])
Es gab nichts und wird nichts geben über das Dorf Gross-Rozien,
In dem man zu keinem Hause mit einem Wagen gelangen kann.[2])
Es gab nichts und wird nichts geben über das Dorf Rostoki,
Dort habe ich vier Ziegen verdient, und alle waren an den Seiten weiss.
Es gab nichts und wird nichts geben über das Dorf Hubki,
Wo sich so stolze Leute versammelt haben.
Es gab nichts und wird nichts geben über Białobereska,
Wo man zur Marie den Steg nicht finden kann.
Es gab nichts und wird nichts geben über Chorocow,
Wo mir das Mädchen Paraska gefallen hat.
Es gab nichts und wird nichts geben über Barwinków,
Weil dessen Bewohner mit dem in der Klause wohnenden Milcewicz
den Weg hinter dem Berg gemacht haben.
Es gab nichts und wird nichts geben über das Dorf Uścieryki,
Wohin ich auch gehe, ich kehre immer beim Seelchen (d. h. bei der
seelenguten) Marika ein.
Es gab nichts und wird nichts geben über das Dorf Stebne,
Wo es wohl vier Ochsen bei der Hütte gibt, aber nicht ein Hälmchen
Heu.
Es gab nichts und wird nichts geben über Dolhopole,
Welche Schmerzen habe ich Armer um eines Mädchens willen!
Es gab nichts und wird nichts geben über das Dorf Fereskul,
Wo mir wohlgefallen hat ein Mädchen namens Paraska,
Es gab nichts und wird nichts geben über Jablonitza,
Es trat ein Zigeuner auf die Strasse und entblösste den H.....
Es gab nichts und wird nichts geben über Jabłonów[3]),
Ich singe da ein bischen und gehe nach Hause.
Es gab nichts und wird nichts geben über das Dorf Hryniawa,
Vier Ochsen treibe ich mir auf die Alm,
O ich treibe, treibe, am Hramitne-Bach werde ich ruhen,
Das Pferdchen werde ich absatteln und mir eine Kulescha[4]) kochen.
Es gab nichts und wird nichts geben über Holoszyna,
Wo ich lieben lernte ein Mädchen Wasylyna.
Es gab nichts und wird nichts geben über Szekmaniuka,
Wo mir wohlgefiel eines reichen Wirtes Tochter.[5])

1) Tudiow liegt unmittelbar neben Kuty; die Tudiower können also jederzeit in dieser Stadt sein und brauchen nicht grosse Vorräte heraufzuschaffen.

2) Vor einigen Jahrzehnten galt dieses Merkmal von den meisten Huzulendörfern: gegenwärtig gibt es aber fast überall gebahnte Wege.

3) Gehört nicht in die Reihe der Ortschaften am Czeremosz; dieser Ort geriet nur wegen seiner Namenähnlichkeit zu Jablonitza hierher.

4) Dicker Maisbrei, wichtigstes Nahrungsmittel der Landbevölkerung in diesem Gebiete.

5) Das Original des Liedes habe ich im Etnograficzny Zbirnyk veröffentlicht.

3. Sagen vom Herrn Kaniowski.[1])

Einst stand Herr Kaniowski (Pan Kaniowski) im Winter am Fenster, da sah er einen Juden vorübergehen. „Kannst du, Jude, wie ein Kuckuck rufen?“ fragte Kaniowski. „Ja, Herr!“ lautete die Antwort; denn niemand wagte dem Mächtigen zu widersprechen. „So steig auf jenen Baum und rufe!“ Der Jude tat es. Darauf schrie Kaniowski zum Fenster hinaus: „Was für ein Kuckuck ist das, der im Winter ruft? Solch einen dulde ich nicht“; er ergriff sein Gewehr und schoss den Juden vom Baume. [Vgl. die oben 6, 74 angeführten Märchen.]

Ein andermal geschah es, dass zu einem Kirchweihfest viele Leute an seinem Hause vorbeizogen. Da trat Kaniowski vor die Tür und lud einen Zug der Vorübergehenden ins Haus. Hier liess er sie bei einem reichgedeckten Tisch Platz nehmen und befahl ihnen zuzugreifen. Dieser Aufforderung leisteten die Leute mit Freude Folge. Sie waren aber unsorgfältig und verdarben eine Menge von den Speisen. Als sie sich an dem Essen gesättigt, noch mehr aber verderbt hatten, wollten sie Abschied nehmen. Da rief aber Herr Kaniowski seine Kosaken herbei, liess die bösen Gäste ergreifen und jedem derselben eine Tracht Prügel verabreichen. Später stand Herr Kaniowski wieder vor dem Hause und lud eine neue Schar ein. Trotzdem schon die Kunde sich verbreitet hatte, wie er seine früheren Gäste behandelt hatte, wagten die Eingeladenen nicht auszuschlagen. Nachdem sie gegessen und getrunken hatten, blieben sie bei der Türe stehen. „Warum geht ihr nicht?“ fragte Kaniowski. „Wir haben gehört, dass Ihr Eure Gäste nach der Bewirtung zu prügeln pflegt“, antworteten jene demütig. „Das tue ich nicht ordentlichen Leuten, sondern nur Lumpen, welche die Gaben Gottes nicht schonen. Jene haben mehr verderbt als genossen, ihr aber habt nur gegessen und getrunken, um Hunger und Durst zu stillen. Geht mit Gott!“

So hat Herr Kaniowski bald mutwillige Streiche ausgeführt, bald trat er aber für Recht und gute Sitte ein, ganz wie es ihm gerade einfiel. Besonders gern schützte er die Armen gegen die Bedrückung durch die Reichen. So geschah es einmal, dass ein armer Teerhändler, der durch die Dörfer zog und den Bauern Wagenschmiere für ihre hölzernen Wagenachsen verkaufte, auf der Strasse einherfuhr. Im Wäglein lag sein Teerfass, das sein ganzes Vermögen enthielt. Da kam ein Pope mit stattlichem Gespann rasch herangefahren. Der Bauer konnte ihm nicht schnell ausweichen, da fuhr der Pope mit seiner Deichsel in das Fass und stiess diesem den Boden aus. Aller Teer floss nun auf die Strasse, und wehklagend stand der arme Händler neben seinem Wagen; der Pope aber fuhr rasch davon. Es währte indessen nicht lange, da kam Herr Kaniowski mit seinen zehn Kosaken, die ihn stets begleiteten, geritten. „Warum klagst du?“ fragte er den Mann. Dieser erzählte das Geschehene. Da befahl Kaniowski sofort seinen Kosaken, dem Popen nachzueilen und ihn herbeizuholen. Dies geschah; nach einiger Zeit führten die Reiter den Übeltäter herbei. „Was hast du getan?“

---

1) Erzählt von dem Arbeiter Jósef Krzysztalowicz aus Husiatyn (Galizien). Kaniowski ist eine historische Persönlichkeit. Sein eigentlicher Name war Nikolaus Potocki; er lebte 1712—1782 und war Starost hoher polnischer Beamter von Kaniów. Nach diesem Ort führt er seinen Beinamen. In Ostgalizien hatte er reiche Besitzungen; in Buczacz hielt er sich gern auf. Daher wird in diesen Gebieten viel von ihm erzählt. Husiatyn und Sniatyn liegen auch hier. Mitteilungen über ihn findet man im Etnogr. Zbirnyk 6, 285 ff. 8, 133 ff., ferner Zapyski der Lemberger Sevčenko-Gesellschaft 41, Miscellanea S. 4 ff. In den Erzählungen spiegelt sich ein gutes Stück der ungezügelten Macht und Willkür der polnischen Starosten und Gutsherren. Übrigens sind auch diese Volksüberlieferungen Zeugnisse moderner Sagenbildungen.

fragte Kaniowski. „Warum ist er mir nicht beizeiten ausgewichen?“ antwortete der Pope trotzig. „Das hattest du leichter tun können: nun steig vom Wagen herab und schlüpfe in das Fass!“ Vergebens versuchte der Pope den Herrn Kaniowski zur Zurücknahme seines Befehles zu bewegen. Er musste in das Fass schlüpfen und wurde mit diesem umhergewalzt, bis er über und über mit Teer bedeckt war. Darauf musste er den Schaden des Teerhändlers ersetzen, und erst dann durfte er seines Weges weiterziehen.

Einst liess Herr Kaniowski in Husiatyn eine schöne Kirche bauen. Als diese fast fertig war, fragte er die Meister, ob sie wohl noch ein stattlicheres Gotteshaus bauen könnten. „Warum denn nicht“, antworteten diese, „sobald wir mit diesem fertig sein werden, wollen wir an einem anderen Orte eine viel grössere und schönere Kirche bauen.“ Dies verdross den Herrn. Als die Meister oben am Turmdach beschäftigt waren, liess er die Gerüste abtragen, so dass sie nicht herunterkommen konnten. Da verfertigten sich die Meister Flügel aus Holz und versuchten mit deren Hilfe herabzugelangen. Einige von ihnen retteten sich auf diese Weise; andere fielen aber in den Fluss und ertranken.[1])

Einst lud den Herrn Kaniowski der Kaiser ein, dass er nach Wien komme, doch sollte er im Schlitten gefahren kommen, trotzdem Sommerzeit war. Da liess Kaniowski in allen Zuckerbäckereien den Zucker aufkaufen und bestreute damit die Gassen. So fuhr er zum Kaiser. Nach anderer Meinung musste Kaniowski zum Kaiser weder bekleidet noch nackt, weder reitend noch zu Fuss kommen. Da hüllte er sich in ein Fischernetz und setzte sich auf einen grossen Hund, so dass die Füsse auf dem Boden schleiften. [R. Köhler, Kl. Schr. 1, 446f.]

Ein allgemein verbreitetes Lied erzählt folgendes: Auf einer Tanzunterhaltung in Sniatyn war auch eine junge Bodnariuna (Fassbinderin) erschienen. Kaniowski kam zum Feste und tat ihr schön. Sie verstand aber keinen Spass, gab ihm einen Schlag und ergriff dann die Flucht. Von den Kosaken des Herrn erreicht, zog sie es vor, zu sterben, als sich dem Herrn zu ergeben. Mit den Klagen um die Tote und der Schilderung der Leichenfeier endet das Lied.

4. Totenhochzeit.

In dem eben erwähnten Liede von der Fassbinderin und Herrn Kaniowski heisst es, dass man die Tote für die Beerdigung „wie zur Trauung“ kleidete.[2]) Das ist keine blosse Phrase. Es sei gestattet, zur Erläuterung folgende von mir schon einmal im „Globus“ gebrachten Mitteilungen zu wiederholen:

Bekanntlich hat O. Schrader in seinem Vortrag ‘Totenhochzeit’ (Jena 1904) den Beweis erbracht, dass schon in der indogermanischen Urzeit bei den Leichenbegängnissen auf das weitere Schicksal des Toten im Jenseits Rücksicht genommen wurde, insbesondere Unverheirateten auch ein Weib mit aller Feierlichkeit angetraut wurde. Schrader verweist auch auf allerlei Beweise, aus denen hervorgeht, dass bei den Slawen die symbolische Darstellung einer ganzen Hochzeit bei Leichenbegängnissen üblich war. [Oben 15, 232.] Zu diesen Ausführungen hat im Zentralblatt für Anthropologie 10, 147 f. A. Brunk (Osnabrück) aus Pommern einige Nachträge gebracht. Auch ich möchte zu dieser höchst interessanten Arbeit, die in schlagender Weise die hohe Bedeutung volkskundlicher Forschungen dartut,

1) Vgl. ähnliche Überlieferungen aus Wassileu am Dniester (Bukowina), mitgeteilt von mir in der Zeitschr. f. österr. Volksk. 8, 238 f.

2) P[illegible]laly stare ku w selo po berwinok, tak ubraly bodnariwnu jak do slubu diwku, d. h. sie schickten die Alten ins Dorf um Immergrün und kleideten die Fassbinderin wie ein Mädchen zur Trauung. Immergrün dient zur Herstellung des Brautkranzes.

aus meinem engeren Studiengebiete einige Mitteilungen machen. Bei den Huzulen (Gebirgsruthenen in den Karpathen) sind Gebräuche üblich, die deutlich auf die Totenhochzeit weisen. Ich habe darauf schon in meinen „Huzulen“ (Wien 1894) hingewiesen. „Ausser den sonstigen Vorbereitungen zur Beerdigung wird, wenn der Verstorbene ein Kind oder doch ledig war, für denselben noch ein Kranz geflochten und ein Bäumchen (deryuce) mit weisser und roter Wolle geschmückt, Vorbereitungen, die man, wenn der Verstorbene es erlebt hätte, für seine Hochzeit gemacht haben würde. Das Bäumchen wird neben die Leiche gestellt, auf dem Wege zur Kirche und zum Friedhofe aber der Leiche vorangetragen, um schliesslich auf dem Grabhügel aufgesteckt zu werden.“ Über die Rolle des Bäumchens bei der Hochzeitsfeier wolle man den betreffenden Abschnitt in den „Huzulen“ nachlesen. Ferner ist hier der Text eines huzulischen Klageliedes, das einem Kinde gilt, zu erwähnen. Es lautet: „O, du silberner, goldener Engel, warum hast du uns verlassen ...? Warum hast du dir solch eine Hochzeit gewählt? Warum wolltest du mir nicht die Augen zudrücken, sondern ich musste dir diesen Dienst erweisen? Warum willst du zu mir nicht sprechen ...?“ In Czernowitz und Umgebung pflegt man bei den deutschen, rumänischen und ruthenischen Einwohnern der schlichteren Volksklasse das verstorbene Mädchen ganz „wie eine Braut“ zu kleiden, insbesondere flicht man den Brautkranz und Brautschleier ins Haar. Auf einem Pölsterchen wird ebenfalls ein Kranz von einem Burschen dem Sarge voran- oder nachgetragen, während zwei andere, rechts und links gehend, die Bänder desselben halten. Burschen tragen die Bahre, wenn diese nicht auf einem Leichenwagen geführt wird. Im letzteren Falle gehen zwei Burschen zu beiden Seiten des Sarges. Neben den Burschen gehen Mädchen. Es sind dies gewissermassen die Brautführer und die Brautführerinnen; daher sind sie auch gerade so mit Sträusslein geschmückt wie zur Hochzeit. Auch Musik und Schmaus werden wie bei Hochzeiten besorgt. Ganz ähnlich sind die Bräuche bei Jünglingen. Knaben werden von Mädchen zu Grabe getragen.

Czernowitz. Raimund Friedrich Kaindl.

Volksbräuche aus dem Chiemgau.

Vgl. oben 16, 322.

2. Die Rockenfahrt.

Von der Station Übersee im Süden des Chiemsees führt eine Sackbahn im Tale der Grossen Ache über Marquartstein nach Unterwessen. An dieser liegt auch der stattliche Pfarrort Grassau, der Schauplatz der Rockenfahrten, eines eigentümlichen Brauches, der die Idee des Volksgerichtes, wie manche ähnliche bajuvarische Sitte, in sich birgt. Im Winter, wenn die Feldarbeit ruht, rüstet sich das weibliche Hausgesinde in althergebrachter Weise zum Spinnen; um aber in die etwas eintönige Beschäftigung einige Abwechslung zu bringen, kommt man jeden Tag in einem anderen Hause in der Nachbarschaft zusammen. Da wird sehr fleissig gesponnen, aber nicht weniger fleissig gesprochen, und worüber? Hauptsächlich über die 'Buam', deren gute und schlechte Eigenschaften gründlich zerlegt werden. Hat sichs einer einfallen lassen, in den vergangenen Sommertagen mit einer 'Herrischen' auf die Alm zu gehen oder beim Schuhplatteln im Sommerkeller das 'Stadtfräulein' mehr in die Höhe zu heben als die etwas schwerfälligere Landschöne, dann wehe ihm; es wird bei der Unterhaltung, die man als Rockenfahrt bezeichnet, kein gutes Haar an ihm gelassen. Es darf daher niemand wundern,

wenn sich die männliche Dorfjugend verbündet, um sich für die oft an Verleumdung grenzende Unterhaltung zu rächen. So eine Rockenfahrt beginnt gewöhnlich um ein Uhr mittags und dauert bis fünf Uhr abends. Um drei Uhr wird von der Bäuerin eine grosse Schüssel voll dampfenden Kaffees aufgetragen, den man im geselligen Kreise gemeinsam verzehrt. Bei dieser Mahlzeit wird unter dem Gebote strengster Verschwiegenheit verabredet, in welchem Hause sich am nächsten Tage die Spinnerinnen treffen. Es ist nun Aufgabe der Burschen, herauszubringen, wo diese Zusammenkunft stattfindet: entweder erlauscht es einer der Verschworenen durch das Ofenloch von der Stubenkammer aus, oder beim abendlichen Heimgange gelingt es der List und Schmeichelei, das sorgsam gehütete Geheimnis zu entreissen.

Ist der Ort der Schauerhandlung entdeckt, so werden gleich nach dem Mittagessen auf verschiedenen am Wege gelegenen Verstecken Posten aufgestellt, die auf die mit Spinnrad und Werg daherkommenden Rockenfahrerinnen zu 'passen' haben. Wird einer der Späher dieselben gewahr, so gibt er als Signal einen Pistolenschuss ab, worauf es ringsum lebendig wird. Aus den Scheunen, Häusern, Backöfen und anderen Verstecken stürzen die Burschen heraus und verursachen mit Kuhglocken, Giesskannen, Blechtafeln, Gewehren, Karfreitagratschen usw. einen solchen Höllenlärm, dass er das Haberfeldtreiben noch übertrifft. Sie begleiten dann mit der Musik zum Gaudium des ganzen Dorfes die Rockenfahrerinnen zum Haus. — Wird das Treiben zu arg, so mischt sich wohl die Gendarmerie in die Sache; doch auch für diesen Fall ist gesorgt, denn an verschiedenen Ecken stehen Leute als Aufpasser, welche beim Herannahen der berufenen Hüter der gesetzlichen Ordnung ein vorher vereinbartes Zeichen geben, worauf sich die Schar schleunigst zerstreut und in den Häusern verschwindet; wird aber der eine oder andere um die Ursache des Lärmens befragt, so stellt er sich recht dumm und lässt kein Sterbenswörtchen verlauten. Öfter als einmal wiederholt sich dieses Treiben im Laufe des Winters. [Schmeller 2, 47.]

3. Der Hoarer.

Bei der Drischleg spielt der 'Hoarer' eine besondere Rolle; so wird nämlich der genannt, der beim Dreschen mit dem Dreschflegel den letzten Schlag macht.[1] Volksetymologisch wird dessen Name von 'harren' (warten) abgeleitet, und es dürfte in dem Falle damit auch das richtige getroffen worden sein. Soviel Getreide, als auf einmal zum Dreschen auf der Tenne ausgebreitet wird, nennt man ein 'Stroh'; es ist die Menge, die zu einem Schaub zusammengebunden wird. Das 'Stroh' hat gewöhnlich vier 'Ruhen', d. h. es wird in vier (manchmal auch drei) Absätzen ausgedroschen und inzwischen drei- oder zweimal umgewendet.

Wenn nun das letzte 'Stroh' auf der Tenne liegt und die letzte 'Ruhe' gedroschen wird, ist schon alles begierig, wer wohl der 'Hoarer' oder 'Hoarling' werden oder den 'Hoarer' bekommen wird. Nur der Vordrescher oder Tennmeister hat das Recht, aufzuhören, vor ihm darf niemand seine Tätigkeit einstellen. Eine man nun beim letzten Gange (bei jeder Ruhe wird zweimal auf- und abgegangen) an dem Ende, wo regelmässig aufgehört wird, anlangt, hält der Tennmeister unvermutet den Dreschflegel hoch. Wer dieses übersieht oder die 'Drischl' nicht mehr aufhalten kann, so dass sie noch mit lautem Schlag niedersaust, der ist nun der 'Hoarer'. Zunächst wird dieser recht ausgelacht, bespöttelt, geneckt und in jeder Weise gehänselt. Ungezählte Male muss er sich 'Hoarer'

[1] Vgl. E. H. Meyer, Volkskunde 1898 S. 237. Mannhardt, Mythol. Forschungen [illegible] S. [illegible] [illegible] Die deutsch. Mundarten 6, 115: 'Harrer'.

rufen lassen; er wird mit Russ bemalt, mit Wasser getauft und mit alten Kuhglocken behangen, schliesslich auf einen Schlitten gebunden und in der Nachbarschaft herumgeführt, wobei ihm noch die Aufgabe zufällt, sämtliche Nachbarn für den Abend einzuladen. Doch für all die Neckereien, die sich der 'Hoarer' gefallen lassen muss, findet er auch einige Genugtuung. Beim Abendessen wird er besonders gut beköstigt; er bekommt den 'Hoarlingsküchel', der wohl drei- bis viermal so gross ist wie die übrigen Küchel, auf einem grossen, mit gedörrtem und grünem Obst, Blumen u. dgl. verzierten Teller vorgesetzt, wobei freilich die übrigen nicht ermangeln, im rechten Augenblicke sich etwas von den Verzierungen anzueignen. Der 'Hoarer' braucht sein Küchel nicht gleich zu verzehren, sondern darf es, nachdem er mit den übrigen Dreschern gegessen, mit nach Hause nehmen.

Nach dem Abendessen finden dann noch Spiele und Tänze statt, ganz in der Art der Drischlegspiele, wie sie in der Südostecke Bayerns, im Innviertel und im nördlichen Flachgau Salzburgs zu Hause sind.[1] Zum Beispiel gibt jemand vor, er könne ein Gefäss an die Zimmerdecke mit Hilfe eines kleinen Holzchens anheften. Zu dem Zwecke steigt er auf eine Bank, dreht und schiebt das Gefäss an der Decke hin und her, wobei ihm wie zufällig das Hölzchen entfällt. Ein Unerfahrener, der, in unmittelbarer Nähe stehend, mit gespannter Aufmerksamkeit die Bewegungen des Zauberers verfolgte, bückt sich, um das Hölzchen aufzuheben; aber in dem Augenblick ergiesst sich ein Strom kalten Wassers aus dem Gefässe über sein Haupt und ein allgemeines Gelächter erfolgt, in das schliesslich auch der Gefoppte mit einstimmt. — Manchmal wird auch ein Sterngucken veranstaltet. Einer stellt ein Licht auf einen erhöhten Platz, z. B. auf ein Gesims, und lässt nun durch einen Joppenärmel gucken, wobei er beteuert, dass man auf diese Weise das Licht als den schönsten Stern erblicke. Jeder muss einen Versuch machen, und alle bestätigen, dass es sehr schön sei. Wenn dann der Nichtsahnende sich an dem schönen Schauspiel erfreuen will, so schüttet man ihm, kaum dass er den Kopf in den Ärmel gesteckt hat, ein mit Wasser gefülltes Geschirr in den Nacken.

Bei diesen Unterhaltungen fehlen nicht einige Leckerbissen als Nachtisch, z. B. Obst, Branntwein, Gebackenes und ähnliches, bis endlich in ziemlich später Abendstunde eine gewisse Abspannung zum Schluss mahnt und die Leute auseinander gehen. Die Auswärtigen begeben sich heim. Ist der 'Hoarer' unter ihnen, so wird ihm mit Kuhglocken das 'Geläute' (!) gegeben und der Abschiedsgruss 'Hoarer', solange er sichtbar bleibt, nachgerufen.

4. Flodererfahren und Kreisfangen.

Ein hervorstechender Charakterzug des Landvolkes bajuvarischen Stammes ist die Lust, seinen Mitmenschen bei allen möglichen Anlässen zum besten zu haben; auch die Sitte des 'Flodererfahrens' und 'Kreisfangens' wurzelt in diesem Grunde. Im bayerischen Achental gilt das Flodererfahren[2]) als einer der lustigsten und gelungensten Scherze, dessen Opfer stets ein Neuling, ein Fremder wird, der erst in letzter Zeit eingewandert ist und von dem man weiter voraussetzen kann, dass er diesen Spass nicht gar zu übel aufnimmt. Eingefädelt wird die Sache im Wirtshaus. Wenn der hierfür Erkorene am Tische sitzt, beginnen zwei aus der Gesellschaft sich über die morgen statthabende Flodererfahrt zu unterhalten, ein dritter mischt sich ein, und in andeutungsweisen Sätzen, im halblauten Tone wird darüber gesprochen. Der unkundige Fremde wird stutzig und auf das Gespräch

1) [Vgl. H. v. Prehn, oben 14, 367.]

2) [In der Gaunersprache bedeutet 'Flatterfahrer' einen Wäschedieb.]

aufmerksam. Er fängt an, sich nach dem merkwürdigen Fahrzeug zu erkundigen; anfangs beachtet man seine Frage kaum und lässt durchblicken, dass es eigentlich eine geheime Sache sei, die man nicht gern ausplaudere. Nachdem aber der Fragende, dessen Neugierde beinahe unbezähmbar ist, immer dringender den Wunsch äussert, in dieselbe eingeweiht zu werden, lässt man sich endlich herbei und erklärt ihm, das Fahrzeug sei eine Maschine, die sich in der Luft fortbewegt, und zwar sehr geschwind; es lasse sich lenken nach jeder Richtung und werde mit dem sogenannten 'Schleudererpech' in Betrieb gesetzt; der Wagen lasse sich nur im Gebirge verwenden und verkehre jeden zweiten Tag zwischen den beiden Nachbarorten. Dabei wird nicht vergessen, den Fremden zu einer Fahrt einzuladen.

Im Falle nun der Fremde der Geschichte nicht recht glauben will, geht man von dem Gespräch wieder ab. In vielen Fällen aber lässt es dem Fragenden keine Ruhe, und durch allseitige Beteuerungen der angerufenen Zeugen, welche sämtlich die Glaubwürdigkeit bestätigen, wird der Betreffende endlich so weit gebracht, dass er seine Zusage zu einer Fahrt gibt. Jetzt wird er weiter unterwiesen, wie er sich für eine solche ausrüsten soll. Die Fahrt erfolgt nämlich in der Nacht bei rasender Geschwindigkeit, zudem sei es schon tief im Spätherbst, da möge er sich besonders mit warmer Kleidung versehen. Vor allem ist ein warmer Mantel, am besten ein Kutscherpelz, notwendig, ferner dürfen ein Fusssack und eine Decke nicht fehlen. Als Ort der Auffahrt wird ein einsamer, von der Ortschaft mehr als dreiviertel Stunden entfernter Platz genannt; dort soll er sich am nächsten Abend um halb neun Uhr pünktlich einstellen. Zur angegebenen Zeit sammeln sich die Verschworenen am bezeichneten Orte und erwarten mit Spannung den Fahrgast. Eilig kommt dieser herangestolpert, unter der Last des schweren Pelzmantels keuchend; erst nach manchen Fragen und einigen Irrgängen ist's ihm gelungen, den abgelegenen Platz zu finden. Wie er sich nähert, erkennt er bereits, dass hier keine besondere Einsteighalle für Flodererfahrten vorhanden sei. Noch klarer ersieht er aber aus den Gesichtern der Versammelten, die ihn mit schallendem Gelächter begrüssen, dass er gefoppt ist. Wohl oder übel muss er gute Miene zum bösen Spiel machen und still nach Hause gehen; auch tut er gut, die Gesellschaft einige Zeit zu meiden, weil er sonst der Zielpunkt schlechter Witze sein dürfte. Vielleicht findet sich für ihn später Gelegenheit, auch an einer solchen Verschwörung teilzunehmen und über ein neues Opfer mitzulachen.

Ähnlich der Flodererfahrt ist auch das Kreisfangen.[1]) Der Kreis ist in dem Falle der Name für ein Tier, das, ähnlich wie der Fischotter, im Wasser leben soll, und zwar in einem schwer zugänglichen Gebirgsbach. Beim Flodererfahren wird der Handlungsreisende, der Fremde besseren Standes geprellt; beim Kreisfangen scharen sich die jungen Bürgerssöhne und Bauerburschen um einen fremden Handwerksgehilfen, der sich durch Grosssprecherei und Prahlerei über alles, was er schon erlebt und getan habe, auszeichnet und ersehen ihn zum Gegenstande des Spasses aus. Die Einführung ist ähnlich wie beim Flodererfahren. In einem Gasthaus, worin die ganze Burschenschaft verkehrt, teilt sich diese in zwei Parteien; die eine setzt sich an den Nebentisch und plaudert ganz geheimnisvoll und leise, dass heute, wo Neumond und eine regnerische Nacht sei, die günstigste Zeit zum Kreisfangen wäre. Der Betreffende versteht von dem Gehörten nur hie und da ein Wort und fragt seine Kameraden am eigenen Tisch, was denn die anderen so geheimnisvoll ausmachten.

1) Vgl. E. Meier, Deutsche Sagen aus Schwaben, 1852, Nr. 100: 'Den Trilpetritsch fangen', 101: 'Den Elbertritsch jagen'. E. H. Meyer, Volkskunde 1898 S. 237.

Nun hat der Funke gefangen; die Burschen freuen sich bestens darüber und beeilen sich, ihm möglichst genau das Tier zu beschreiben, indem sie weiter erzählen: der Fang dieses Tieres ist sehr schwierig, doch gelingt er manchem, wenn er die nötige Geduld dazu besitzt. Der Kreis ist sehr wertvoll, für das Fell werden immer 25 bis 30 Mk. bezahlt; auch das Fleisch ist recht schmackhaft. Nun könnte er sich wohl auch einmal das Geld verdienen, und gerade heute wäre die günstigste Nacht dazu. Der aufmerksam Lauschende ist natürlich gleich voll Eifers dabei. Es erheben sich dann drei oder vier Burschen, um zur Jagd aufzubrechen. Jeder nimmt einen grossen Sack, ferner den langen, stachelbeschlagenen Bergstock, und fort geht es trotz Wind und Regen in die finstere Nacht hinaus; in ihrer Mitte schreitet erwartungsvoll der Kreissenjäger. Nach langem, beschwerlichem Marsch kommt man endlich zu dem tosenden Bach, nicht ohne vorher den Burschen auf allen möglichen Kreuz- und Irrwegen herumgeführt zu haben. Die Begleiter flüstern ihm dann in ernstem Tone zu: „Da muss der Kreis kommen, da ist sein alter Wechsel“. Nun wird dem Burschen aufgetragen, den Sack in das Wasser zu halten und sich nicht zu rühren; es werde freilich ziemlich lange dauern, bis dass das Tier komme, aber heute sei man sicher, nicht umsonst gegangen zu sein. Die übrigen Teilnehmer wollen ihm behilflich sein und wie sonst bei Jagden durchtreiben. In der Gesellschaft befindet sich nicht selten ein Wilderer, ein Umstand, der das Unternehmen noch glaubwürdiger erscheinen lässt.

Der Geprellte bleibt mit seinem Sacke stehen; die anderen schlagen mit den Bergstöcken an die Bäume, und das Klapp, Klapp wird allmählich immer schwächer, da sich die angeblichen Treiber nach allen Richtungen entfernen. Der Kreissenjäger wartet ruhig, und obwohl eine Viertelstunde nach der anderen verrinnt und er längst schon ganz durchnässt ist, will er doch nicht mehr fort, ohne das Tier gefangen zu haben. Schliesslich geht aber doch seine Geduld zu Ende, denn er sieht, dass sein Warten umsonst ist, desgleichen schmerzen ihn von der erzwungenen Haltung alle Glieder; daher entschliesst er sich zum Heimweg.

Nun geht aber erst der Ärger an, denn es ist ihm unmöglich, Weg und Steg zu finden, weil man ihn vorher absichtlich alle möglichen Umwege geführt hatte. Es kam öfter vor, dass ein solcherart Geprellter die Nacht im Walde verbringen und den Anbruch des Tages abwarten musste, ehe er wieder in das Dorf zurückfand. Dort wird er dann mit Fragen bestürmt, wie es ihm ergangen sei, und nachdem er seine Erlebnisse mit allen Einzelheiten erzählt hat, erfolgt schallendes Gelächter von seiten seiner früheren Jagdgenossen, denen nie die Zeit zu lang wird, den Unglücklichen zu erwarten.

Die Freude an einem solch gelungenen Streich dauert oft wochenlang, und solange sich der Gefoppte in der Gemeinde aufhält, wird er nur als ‘Kreissenjäger’ begrüsst.

Salzburg. Karl Adrian.

„Einem die Hölle heiss machen“.

Die bekannte volkstümliche Redensart ‘einem die Hölle heiss machen’, die weiter nichts besagen soll als: ‘einem hart zusetzen’, wird, um den bildlichen Ausdruck zu erklären, gewöhnlich gedeutet: „einem durch Vorstellung der höllischen Qualen das Gewissen zu rühren suchen“ (Sanders), oder: „ihm die Hölle als heiss vorstellen, d. i. sein Gewissen auf das lebhafteste rühren“ (Adelung), und so ähnlich bei allen Lexikographen oder Erklärern. „Vielleicht“,

heisst es bei Borchardt-Wustmann (Die sprichwörtlichen Redensarten usw., 5. Aufl. 1895. S. 251) „stammt der Ausdruck daher, dass die Mönche früher reiche Leute auf ihrem Sterbelager durch Androhung von Hölle und Teufel und allerlei Qualen zu beeinflussen . . suchten. Jedenfalls geht er auf die grellen Schilderungen der höllischen Feuerqualen zurück, durch die die christliche Geistlichkeit zu irgend welchen Zwecken auf ihre Zuhörer einzuwirken suchte“. Man könnte hierfür auf andere aus dem kirchlichen Leben herrührende Volksausdrücke, wie 'einem die Leviten lesen', 'einen gehörig abkanzeln' und ähnliche Wendungen hinweisen. Es ist aber merkwürdig, dass man nicht erkannt hat, dass bei dieser Erklärung der Ausdruck höchst ungewöhnlich und in mehr als einer Hinsicht Anlass zum Anstoss bietet. Zunächst soll darauf kein allzugrosses Gewicht gelegt werden, dass die Redensart im praktischen Gebrauche gar nicht den strengen Sinn hat: einen in entsetzliche Angst versetzen, einem qualvolle Vorstellungen wachrufen, die an sein Gewissen rühren, oder ähnliches, was man annehmen müsste, wenn hier die wirkliche Hölle gemeint wäre, sondern in dem milden und mehr gemütlichen Sinne verwendet wird, wie die andere, dafür auch gebrauchte Redewendung 'einem gehörig einheizen', so dass es ihm recht unbehaglich wird. Aber, fragen wir, gibt es denn in der Hölle bloss Hitze, nicht auch andere Qualen, die ebenso schrecken? Warum hat man da nicht einfach gesagt: 'einem die Hölle vormalen', oder ähnlich, statt des doch recht seltsamen Ausdruckes 'einem die Hölle heiss machen'? Ist denn die Hölle nicht eben an sich schon nicht bloss heiss, sondern gerade das allerheisseste, was die Phantasie ersonnen und der Volksglaube sich denkt? Die Begriffe 'Hölle' und 'heiss' sind in der Volksvorstellung so eng verbunden und eins, dass die alliterierenden Wendungen 'die heisse Hölle', ebenso wie 'Höllenhitze' (mhd. hellehitze u. ä.) altformelhafte feststehende Verbindung gewesen und geblieben ist. Was soll da der seltsame Ausdruck 'die (heisse) Hölle heiss machen'? Von jedem anderen denkbaren Raum könnte gesagt werden, 'ihn heiss machen', nur eben von der Hölle nicht. Freilich liebt das Volk die Übertreibungen in seinen sprachlichen Erfindungen und steigert auch gern noch den höchsten Grad, wobei es nach der Möglichkeit gar nicht fragt, vielmehr oft gerade in der Unmöglichkeit den Anreiz zur Bildung eines überraschenden Ausdruckes findet. So könnte auch hier eine solche volkstümliche Hyperbel vorliegen, und der Sinn beabsichtigt sein: einem die Hölle heizen, d. h. sie für ihn in einen noch heisseren Zustand bringen, als sie ohnehin schon hat. Das wäre möglich, wenn es hier nicht ungereimt wäre: 'einem die Hölle heizen' hätte nur dann einen guten Sinn, wenn der Betreffende selber darin ist. Aber die Redensart soll ja nach der gangbaren Erklärung bedeuten: 'einem die Hölle als heiss *vorstellen*', das doch wohl den Sinn haben soll: einem die Hölle, heiss wie sie ist, vorstellen. Die arme Sprache, was muss sie sich hier gefallen lassen! Seit wann denn kann der Satz: 'einem die Hölle heiss *machen*' sprachlich bedeuten: einem die Hölle als heiss *vorstellen* oder *vormalen* oder *ausmalen*? Oder gar — mit noch grösserer Vergewaltigung des sprachlichen Ausdrucks, indem man dem prädikativen Adjektiv (heiss) gewaltsam eine attributive Stellung gibt —: einem die heisse Hölle vormalen? Kann denn der Satz, 'einem ein Zimmer heiss machen' sprachlich je etwas anderes bedeuten, als entweder im eigentlichen Sinne: ein Zimmer für jemanden tüchtig heizen, oder in übertragener Bedeutung: einem ein Zimmer (so) heiss, d. h. unbehaglich, machen, dass er es darin nicht aushält? — Schon diese Vergewaltigung und Verrenkung des sprachlichen Ausdrucks erweist zur Genüge das Verkehrte der gangbaren Erklärung, ganz abgesehen von den sonstigen Anstössen.

Die richtige Deutung liegt hier so nahe, dass es eigentlich verwunderlich ist, dass bisher niemand auf sie gekommen ist. Will man einen Lässigen oder Gleichgültigen zu seiner Pflicht uns gegenüber indirekt zwingen, so hat die volkstümliche Sprache dafür eine Reihe von Redewendungen, die alle das gleiche, vom Feuer entlehnte, **Bild** enthalten: 'Feuer dahinter legen', 'einem ein Bad bereiten, dass er schwitzen soll', 'einem die Streu unter dem Steiss anzünden', 'einem gehörig heiss machen', 'einem kräftig einheizen', u. a. Sie bedeuten alle das nämliche, je nach dem Zusammenhang: einem keine Ruhe lassen, ihm gehörig zusetzen und bange machen, ihn in innere Erregung und Hitze bringen, ihm Unruhe und Sorge bereiten, ihn aus seiner passiven Gleichgültigkeit und Indolenz aufjagen, usw., nur dass der eine Ausdruck stärker ist als der andere. Dahin gehört nun auch: 'einem die Hölle heiss machen'. Es deckt sich völlig mit der Redewendung 'einem gehörig einheizen', nur dass in unserer Redensart der Ausdruck etwas individueller geprägt, d. h. sinnlich anschaulicher ist. Wenn das 'Berliner Tageblatt' zu der Lässigkeit, die die marokkanischen Behörden gegenüber den berechtigten Forderungen Frankreichs zeigen, bemerkt: „Die Herren Burnusträger lassen sich in orientalischer Gemächlichkeit Zeit. Frankreich wird ihnen indes wohl bald kräftig einheizen“, so ist diese Redensart hier recht glücklich verwendet, aber ebensogut hätte auch gesagt werden können, dass Frankreich wohl bald ihnen die Hölle heiss machen werde.

Die '**Hölle**', die in dieser Redensart gemeint ist, ist die Hölle der alten deutschen Bauernhäuser, d. h. der mit einer Ruhbank (Hollbank) versehene Raum hinter dem grossen Kachelofen, zwischen diesem und der Wand, der ein sehr beliebter Platz zum Ausruhen und zum Schlafen war. „Der ander lag noch hinder dem Ofen in der Hell[1]) und mocht vor Faulkeit nit aufston“ heisst es (um nur ein Beispiel aus der älteren Litteratur anzuführen) in der Schwanksammlung 'Rollwagenbüchlein' von Georg Wickram (1555 Nr. 22). Diese Bezeichnung, die mit Moritz Heyne wohl nur als eine 'volkswitzige Übertragung' der Bedeutung von der eigentlichen Hölle auf diesen engen, dunkeln und heissen Raum angesehen werden muss, lässt sich schon aus dem 15. Jahrhundert nachweisen (Schmeller[2] 1, 1080) und ist volksmässig auch jetzt noch weit verbreitet, auch in der neueren Literatur gelegentlich noch anzutreffen in volkstümlichen Schriften, wie bei Musäus, Langbein, Holtei, auch bei Gustav Freytag und anderen. Bei dieser Deutung ist jeder Anstoss beseitigt. Und so kommt nun auch das Bild unserer Redensart voll zu seinem Rechte: es wird so kräftig eingeheizt, dass dem faulen Musjö Kehrmichnichtdran, der da hinter dem Ofen in der 'Hölle' sorglos und gleichgültig behaglich ruht, vor Hitze angst und bange wird, und er, weil er's nun nicht mehr aushalten kann, endlich erregt aufspringt.

Bedenken erregen gegen diese Erklärung könnte der Umstand, dass Luther (Jenaer Ausg. 3, 228 b) unsere Redensart einmal in diesem Zusammenhang erwähnt: „Wie man itzt spricht: Sie machen uns die Hellen heiss, und den Teufel schwarz“. Der Zusatz „und den Teufel schwarz“ beweist, dass Luther hier an die eigentliche Hölle gedacht hat. Daraus ergibt sich aber, genau genommen, zur Aufklärung nichts. Die Wendung war schon damals sprichwörtlich, wie Luthers Worte zeigen „wie man itzt spricht“, und kann schon damals irrig auf die eigentliche Hölle gedeutet worden sein, zumal in Gegenden, wo die Bezeichnung 'Hölle' für den Platz hinter dem Ofen weniger geläufig sein mochte, denn der Ausdruck ist immer nur mundartlich gewesen. Auch ist nicht zu vergessen, dass

1) **Helle**, alte Schreibung für Hölle, das erst im 16. Jahrhundert aufkommt.

Luther es liebt, mit dem Doppelsinn von Worten zu spielen, und das Wort 'Hölle' war für ihn gerade kaum denkbar ohne die Vorstellung des Teufels, das eine Wort rief bei ihm von selbst das andere wach, so dass der Zusatz 'und den Teufel schwarz', der ja so wie so der Redensart nicht angehört, recht wohl auch bloss aus solchem das Wort umdeutenden Spiel mit dem Worte 'Hölle' erklärt werden kann. Wer in Luthers Schriften belesen ist, der kennt diese seine eigentümliche, ich möchte sagen wuchernde Schreibweise, die nicht gern einen nebenbei sich zudrängenden Einfall oder Gedanken unterdrückt, zur Genüge. So ist also Sicheres aus seiner Anführung unserer Redensart nicht zu entnehmen, ausser dass sie schon damals sprichwörtlich war und vielleicht schon damals falsch gedeutet wurde.

Aber freilich, ein leises Bedenken bleibt immerhin zurück, ob unsere Deutung auf die Ofenhölle hier wirklich das Ursprüngliche trifft. Dass an die eigentliche Hölle nicht gedacht werden darf, und die gangbare Erklärung, wie oben dargetan, völlig zu verwerfen ist, bleibt natürlich bestehen. Aber, wie so manche Volksausdrücke und Redensarten in entstellter Form durch die Zeiten umlaufen, die die ursprüngliche Fassung oft gar nicht mehr erkennen lässt, so ist auch hier eine solche Möglichkeit nicht abzuweisen, durch die das Seltsame und Auffällige der Redensart begreiflich würde, vorausgesetzt, dass die Beziehung auf die Ofenhölle aus irgendwelchen Gründen nicht zulässig wäre. In diesem Falle wäre die Vermutung kaum von der Hand zu weisen, dass die Redensart 'einem die Hölle heiss machen' einer Entstellung aus einer schon viel älteren Redewendung ihren Ursprung verdankt, die in mittelhochdeutscher Form gelautet haben mag 'einem helleheiʒ machen', was man heute nennt 'einem Himmelangst machen' oder im modernsten Deutsch 'einem höllisch heiss machen'. Neuhochdeutsche Sprachwendungen wie 'einem angst machen', 'einem warm machen' und ähnliche sind auch dem Mittelhochdeutschen nicht fremd, wie wir z. B. im Parzival 385, 20 lesen: 'bluotec sweiʒ im machte warm' ('blutiger Schweiss ihm machte warm'). Und das Adjektiv helleheiʒ (im Neuhochdeutschen höllenheiss) ist im Mittelhochdeutschen eins der zahlreichen mit helle (Hölle) gebildeten Composita. Und konnte man im Mittelhochdeutschen sagen: 'einem warm machen', so konnte man auch sagen 'einem heiʒ machen' oder noch stärker 'einem helleheiʒ machen'. Dass dann aus lässiger Sprech- oder Schreibweise oder auch aus Missverständnis, wenn nicht durch eine volkstümliche Umdeutung, wie sie in solchen Dingen beliebt war und ist, aus der Fassung 'einem helleheiʒ machen' leicht die völlig verkehrte 'einem d' (d. i. die) helle heiʒ machen' entstehen konnte, bedarf keines besonderen Beweises. Man braucht nur beide Wendungen recht schnell hintereinander zu sprechen, und ein fremdes, nicht sehr aufmerkendes Ohr wird kaum einen Unterschied zwischen beiden heraushören. Um so näher lag das Missverständnis, als die Formen des Artikels, besonders auch diu und die, als blosses d' meist mit dem Anlaut des folgenden Wortes verschmolzen, wie noch heute in der Volkssprache (vgl. Grimm, Wörterbuch 2, 973 f.), so dass 'helleheiʒ' und 'd'helle heiʒ' beim schnellen Sprechen kaum zu unterscheiden waren, und das eine für das andere verstanden werden konnte. Auch bei dieser Annahme bleibt es dabei, dass die Redensart mit dem Ausmalen der Höllenqualen nichts zu tun hat, sondern dasselbe besagt wie 'einem gehörig einheizen'.

Berlin. Richard Neubauer.

Berichte und Bücheranzeigen.

Neuere Märchenliteratur.

An die Spitze unseres diesjährigen Berichts gehört, da ich Mac Cullochs Childhood of fiction (London 1905) noch nicht zu Gesicht bekommen konnte, eine kleine Abhandlung des kürzlich (2. Januar 1907) verstorbenen amerikanischen Gelehrten Newell[1]), der gegenüber Gummeres etwas mystischer Theorie vom Ursprunge der Poesie festzustellen sucht, dass die Erfindung eines Märchens oder eines Liedes auch in der ältesten Zeit immer von einem Individuum ausging und dass durch die lange mündliche Überlieferung naturgemäss eine Anpassung dieser Dichtung an die Anschauungen der Volksgemeinschaft stattfand. Für die Märchenwanderung hat N. schon 1891 am Beispiele der 'Schwanjungfrau' die Regel entwickelt, dass ihr Weg vom höher kultivierten Volke zum tiefer stehenden geht, nicht umgekehrt. — Silcher[2]) berichtet über die neueren Forschungen nach dem Ursprunge des mittelalterlichen Tierepos. Wenn J. Grimms Ansicht von einer den lateinischen Tierdichtungen des 10. bis 12. Jahrhunderts zugrunde liegenden altgermanischen Tiersage vielfach auf Widerspruch stiess und jene mönchischen Satiren vielmehr aus antiken und indischen Tierfabeln abgeleitet wurden, so haben seither Sudre und Voretzsch, ohne solche gelehrten Einflüsse zu leugnen, doch betont, dass sich für viele Bestandteile des Tierepos die älteste Form in den besonders durch Krohn nachgewiesenen finnischen und estnischen Tiermärchen erhalten hat, denen jede lehrhafte oder satirische Tendenz fehlt. Natürlich ward dieser volksmässige Stoff mehrfach umgewandelt: der mit dem Schwanze fischende Bär ward zum Wolfe, der indische Schakal zum Fuchs. Einzelne Geschichten des französischen Roman de Renart, die Beuteteilung, den Schinkendiebstahl, die Buhlschaft des Fuchses mit der Wölfin, bespricht S. im Einklange mit Sudre, verficht aber gegen ihn auf Grund der deutschen Tiernamen Reinhart, Isengrim, Brun den germanischen Charakter der Tierdichtung. — Ein einzelnes Märchenmotiv, das siegbringende Zauberschwert, das der Held häufig aus einer Höhle holen muss, verfolgt Priebe[3]) in einer etwas umständlich angelegten Arbeit durch die deutschen Märchen und die Heldensage. In letzterer wird meist auch der Name des Schwertes (Rose, Eckesahs, Nagelring, Mimme, Balmunc usw.) und seine Herkunft berichtet; als Bewahrer erscheint eine Schlange oder ein Zwerg. Den Ursprung des Motivs sieht P. richtig in der prähistorischen Periode, wo das einen kräftigen Hieb ermöglichende Eisenschwert die Bronzewaffen verdrängte und wo man den Helden ihre Schwerter ins Grab mitgab. Förderlich wäre es gewesen, wenn er noch etwas weitere Umschau gehalten und z. B. das nordische Tyrfingschwert, die dänische Ballade 'Orm Ungersvend' (Grundtvig, DgF. 11) oder

1) W. W. Newell, Individual and collective characteristics in folk-lore (Journal of american folk-lore 19, 1—15). — Vgl. auch ebd. 7, 14. 10, 337. 17, 59. 18, 33 und The international Folk-lore congress 1891, papers and transactions p. 64.

2) G. Silcher, Tierfabel, Tiermärchen und Tierepos. Progr. der Oberrealschule zu Reutlingen 1905. 33 S. 4°.

3) U. Priebe, Altdeutsche Schwertmärchen. Kieler Diss. Stettin 1906. 86 S. 8°. — Zum Stumpfmachen der Schwerter durch Zauber (S. 45) vgl. oben 13, 213. 15, 349.

den offenbar der Odyssee 10, 535 und der Aeneis 6, 260 zugrunde liegenden Volksglauben an die Zauberkraft des Eisens berücksichtigt hätte. — Zehn Schweizer Märchen kommentiert Singer[1] in einer Fortsetzung seiner trefflichen Schrift v. J. 1903 (oben 14, 244), indem er die älteste erreichbare Erscheinungsform betrachtet und deren Grundlagen in Glauben und Anschauung ferner Vorzeit zu rekonstruieren sucht. Das hierbei manches zweifelhaft bleibt, liegt in der Natur der Sache. So wird beim Aschenbrödelmärchen, das Geiler schon 1501 mit der verwandten Legende von der frommen Hausmagd (oben 11, 465. 17, 125) zusammenstellt, nicht jeder die aus den Benennungen der Heldin gefolgerte Wanderung des Stoffes für sicher halten, bei der sich aus dem provenzalischen cuou-cendroulet (Aschenwächter) oder cendrouleto bousoflo (Aschenbläser) einerseits das italienische cenerentola, andererseits nld. asgat, assepoester, nd. aschenpüster, md. aschenpuddel, obd. aschengrüdel, slaw. popeljaha usw. entwickelt habe, oder mit Singer in der Nausikaaepisode der Odyssee das älteste Märchen vom Goldener, dem männlichen Aschenbrödel, wiedererkennen. Auch das S. 157 angeführte russische Märchen von Fjodor und Anastasia möchte ich nicht mit der Siegfriedssage in Verbindung bringen. Überzeugender ist dagegen das Märchen vom Schneider und Schatz auf einen von Beatus Rhenanus berichteten Baseler Vorfall zurückgeführt, mit dem die Erlösung einer Schlange durch Kuss, der Spott auf die Schneider und die Vorstellung der schatzhütenden Schlange in der Überlieferung verknüpft wurde. An den verbreiteten Stoff des singenden Knochens erinnert die schweizerische Erzählung vom blutenden Knochen, die aus der mittelalterlichen Bahrprobe abgeleitet wird. Eine ausführliche Untersuchung widmet S. der Legende vom jungen Herzog, der am Hochzeitstage ins Paradies entrückt wird, und den parallelen Dichtungen vom Blümelmacher, von der Sultanstochter und von Regina, für die er auch neues hsl. Material heranzieht, während er zwei Versionen des Schwankes vom Traumbrode (oben 16, 290) und des 'Bruder Lustig' kürzer bespricht. — Auch Nyrops[2] feinsinnige Abhandlung über Toves Zauberring, der den dänischen König Waldemar noch an ihre Leiche fesselte, gehört hierher. Abweichend von Gaston Paris betrachtet N. als älteste Form der im 13. bis 14. Jahrhundert bei Enikel, im Karlmeinet und bei Petrarca über Karl den Grossen und Fastrada berichteten Sage die verwandte um 1190 aufgezeichnete norwegische Erzählung von Harald Harfagrs Liebe zu Snjofrid, in der allerdings noch kein Ring als Ursache der den Tod überdauernden Leidenschaft erscheint; und einer kühnen Vermutung Moes[3] folgend, leitet er diese Sage, die durch Wikinger an den Niederrhein gelangt sei, aus dem verbreiteten Märchen von Sneewittchen her. — Die Erörterungen B. Kahles (oben 16, 311—314) über die Erzählung von der freiwillig kinderlosen Frau und O. Dähnhardts reichhaltige Untersuchung der aus dem biblischen Sintflutsbericht entsprossenen ätiologischen Märchen (oben 16, 369—396) und mehrerer aus reiner oder willkürlicher Naturdeutung hervorgegangerer Tierfabeln und Märchen (oben 17, 1—16. 129—143) brauche ich unseren Lesern nicht eingehender vorzuführen, ebensowenig R. Reitzensteins in die Märchenkunde hineingreifendes Buch 'Hellenistische Wundererzählungen', über das H. Lucas

1) S. Singer, Schweizer Märchen. Anfang eines Kommentars zu der veröffentlichten Schweizer Märchenliteratur, erste Fortsetzung. Bern, A. Francke 1906. VI, 167 S. 4 Mk. (= Untersuchungen zur neueren Sprach- u. Litgesch. hsg. von O. F. Walzel. Heft 10).

2) Kr. Nyrop, Toves tryllering. København, Gyldendal 1907. 111 S. (= Nyrop, Fortids sagn og sange 1).

3) M. Moe, Eventyrlige sagn i den ældre historie. Kristiania 1906.

oben 17, 122 berichtete. — Die verlorenen Milesiaca des Aristides fasst Lucas[1]) nicht als einen Roman, sondern wie E. Rhode als eine Sammlung schlüpfriger Novellen auf, die aber in eine zu Milet spielende Rahmenerzählung eingeflochten waren; den Gedanken einer Beeinflussung durch orientalische Vorbilder weist er zurück, indem er die indische Einschachtelungsmanier, bei der es sich um Rahmenerzählungen von selbständiger Bedeutung handle, von der abendländischen Technik scheidet; doch scheint mir die vergleichende Untersuchung dieser Erzählungstechnik noch der Vertiefung zu bedürfen. — Den milesischen Märchen gilt auch eine grössere Arbeit von Amalfi[2]). Durch ausführliche Darlegung der Ansichten über den Ursprung der Volksmärchen und der spärlichen antiken Zeugnisse über diese sucht er die These zu stützen, dass man unter milesischen Märchen mündliche Erzählungen erotischen oder schwankhaften Charakters und vermutlich indischen Ursprunges verstand, die später literarische Bearbeitungen erfuhren; aus diesen Dichtungen gingen dann die Liebesnovellen des Parthenios wie die antiken Romane hervor. Verdienstlich sind die stofflichen Nachweise zu einzelnen Motiven bei Apuleius und Parthenios. — Die antike Novelle von der säugenden Tochter, die in Gent zur Ortssage und in Deutschland zum Volksrätsel geworden ist, behandelt A. de Cock[3]), der auch die verbreitete indische Parabel von der Anziehungskraft der Frauen auf einen im Walde erzogenen jungen Klausner verfolgt. — Über die Geschichte mehrerer indischer Erzählungsstoffe, des Baumzeugen, des salomonischen und anderer scharfsinniger Urteile, des Doppelgängers, der im Haikar-Romane vorkommenden Aufgabe Stricke aus Sand zu flechten, hat uns Th. Zachariae (oben 16, 129—149. 17, 172—195) wertvolle Mitteilungen aus unbeachteten Quellen und eigene Untersuchungen gespendet; und J. Hertel fügte zu seinem Artikel über den Esel ohne Herz und Ohren (oben 16, 149 bis 156) weitere Berichte über verschiedene Bearbeitungen des ehrwürdigen, um 200 v. Chr. in Kaschmir entstandenen Pañcatantra: oben 16, 249—278 über den 1660 durch den Jaina-Lehrer Meghavijaya in Kaschmir angefertigten Auszug, dessen Abweichungen von den übrigen Texten er deutsch wiedergibt, und ferner[4]) über einen interpolierten Text der südindischen Fassung, der 86 Erzählungen, also mehr als alle anderen Texte enthält und in einem mangelhaften Sanskrit geschrieben ist. Auch hier hat H. die neuen Stücke, die offenbar aus unbekannten volkstümlichen Bearbeitungen des Werkes kompiliert sind, übersetzt und mit Nachweisen orientalischer Parallelen versehen; ich bemerke nur, dass darunter sich der Belfagor, die dankbaren Tiere und undankbaren Menschen, der seinen Leib verlierende König, Maus und Elephant, der gelöste Tiger befinden, und verweise zu Bd. 61, S. 39 (Pferd soll die Kuh geboren haben) auf R. Köhler 1, 460. 486; Frey, Gartengesellschaft S. 279; Chauvin 6, 39, zu S. 57 (Schatzfinder morden einander) auf Montanus, Schwankbücher S. 564 und Chauvin 8, 100, zu S. 59 schwatzhafte Frau, Krähen) auf Montanus S. 592, Chauvin 8, 168 und zu S. 60 (Rhampsinits Schatz) auf Köhler 1, 200—209 und Chauvin 8, 185. — Auf mehrere persische Seitenstücke zu europäischen Sagen Meldung vom Tode des Lieblings-

1) H. Lucas, Zu den Milesiaca des Aristides (Philologus 66, 16—35).

2) Gaetano Amalfi, Partenio di Nicea e le favole milesie, parte 1. Napoli, G. M. Priore 1906. 57 S. 4°.

3) A. de Cock, De Mammelokker te Gent (Volkskunde 17, 45—61). — Hansje met zijn gansje (ebd. 17, 185—216).

4) J. Hertel, Über einen südlichen Textus amplior des Pañcatantra (Zs. der d. morgenld. Gesellsch. 60, 769—801. 61, 18—72).

pferdes, Dido, Tellschuss, empfindliche Prinzess, drei Wünsche) machte A. Christensen[1]) aufmerksam. — Aus der wiederum reichlich vertretenen internationalen Schwank- und Novellenliteratur hebe ich, da mir die zweite Verdeutschung von Poggios Facetien durch Floerke und Wesselski (München 1906) nicht zu Gesichte kam, nur Wesselskis[2]) gewandte und mit guten stofflichen Nachweisen versehene Verdeutschung der 16 Prosa-Novellen des um 1430 geborenen Antonio Cornazano von Piacenza heraus, die zuerst 1518 im Drucke erschienen, und gleich dem berüchtigten Libro della origine delli volgari proverbi des Cintio dei Fabrizii ein wirkliches oder angebliches italienisches Sprichwort durch eine pikante Geschichte erläutern. Nr. 8 ist das Märchen vom Wettlaufe des Fuchses und Krebses (Grimm 187), die anderen Stücke, die z. T. auf französische Fabliaux, die Cent nouvelles nouvelles und Poggios Facetien zurückgehen, handeln ziemlich unverblümt von den Freuden der Liebe. — Auch die von Frischlin[3]) veranstaltete Auslese aus den deutschen Facetisten des 16. Jahrhunderts, Wickram, Frey, Montanus, Lindener und Schumann, bringt den unbändigen Volkscharakter jener männischen Zeit zum Ausdruck und enthält vor allem derbe Stücke, nach Ständen geordnet, dazu einige Schauergeschichten; die Ausdrucksweise und Orthographie blieben im Gegensatz zu Blümml (oben 16, 452) ungeändert, das Nachwort berichtet kurz über die Anlage des Werkes und die Lebensumstände der Autoren.

Unter den Textsammlungen von Märchen fällt unser Blick zunächst auf eine für die Kinderwelt bestimmte und hübsch ausgestattete Lese von 33 europäischen, indischen und japanischen Märchen, die Frau Fuchs[4]) mit Geschmack aus zuverlässigen Quellen ausgewählt hat, dann aber auf die unvergängliche Sammlung der Brüder Grimm[5]), die nach 94 Jahren nun ihre 32. Originalausgabe erlebt hat. Reinhold Steig, der sie besorgte, hat sich nicht begnügt, einfach auf die 7. Auflage von 1857 als die Ausgabe letzter Hand zurückzugehen, sondern hat den Text auch sorgsam mit den früheren Drucken, die von dem zweiten ab alle die nachbessernde und feilende Hand der Sammler verraten, verglichen und mehrfach gebessert; der Satz ist weitläufiger und stattlicher geworden, und statt moderner Illustrationen erscheinen Reproduktionen der alten Stiche von Ludwig Emil Grimm, die keineswegs bloss historisches Interesse haben, wenn uns auch unter ihnen besonders das Porträt der Zwehrner Märchenfrau willkommen ist. — Neue Aufzeichnungen aus dem Volksmunde sind nicht allzu viele zutage gefördert. In Holstein hat der unermüdliche Wisser[6]) fünf neue Stücke im

1) A. Christensen, Persiske og nordiske sagn (Danske studier 1905, 213—218).

2) Antonio Cornazano, Die Sprichwortnovellen zum ersten Male verdeutscht von Albert Wesselski. München, G. Müller 1906. XIII, 176 S. — Zu nr. 2 vgl. Chauvin, Bibliographie arabe 8, 172 (Le baigneur), zu nr. 3 Chauvin 6, 180, zum Schluss von nr. 9 Frey, Gartengesellschaft nr. 30.

3) Leonhart Frischlin, Deutsche Schwänke. 79 kurtzweylig Schwenck und Fatzbossen gesammlet. Leipzig, J. Zeitler 1906. 190 S.

4) Helene Fuchs, Volksmärchen aus aller Welt, gesammelt und hsg. Berlin, Globus Verlag [1906]. 240 S.

5) Brüder Grimm, Kinder- und Hausmärchen. Originalausgabe mit Herman Grimms Einleitung nach dem Handexemplare und mit acht Bildern von Ludwig Grimm. 32. Auflage besorgt von R. Steig. Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta Nachf. 1906. XXXVIII, [illegible] S. — Vgl. R. Steig, Zu Grimms Märchen (Archiv f. neuere Sprachen 118, [illegible]).

6) W. Wisser, Volksmärchen aus dem östlichen Holstein. 4. De twelf Swön. 5. De Prinzessin mit de lang' Nes'. (Niedersachsen 11, 353—357. 12, 335—338). — Undank ist

heimischen Dialekt veröffentlicht. Das erste ist allerdings eine ziemlich willkürliche Zusammensetzung der verschiedensten Motive (Wache der drei Söhne auf dem väterlichen Felde, Raub des Schleiers der Schwanenjungfrau, Wunschbeutel, wiederholt versäumte Erlösung, ratspendender Greis, hilfreiches Pferd, Erlösung durch Enthauptung), die anderen aber sind bekannte Themata: Fortunats Wunschbeutel, die gelöste Schlange, der alte Fritz und der listige Soldat, endlich eine aus Kopenhagen stammende, besonders ausführliche Version der 'vergessenen Braut' (R. Köhler 1, 161—175), in der auch das oben 6, 204 besprochene Motiv „Setz deinen Fuss auf meinen“ vorkommt. — Die von A. Dörler (oben 16, 278—302) in Nordtirol und Vorarlberg aufgezeichneten Märchen und Schwänke zeigen, dass hier nicht bloss alte Stoffe fortgepflanzt werden, sondern dass der Volkshumor auch neue Blüten treibt. Ein ebenso trefflicher Beweis für die anschauliche Darstellungsweise und das erstaunliche Gedächtnis analphabeter Erzähler liegt in den von Bünker[1]) gesammelten heanzischen Märchen und Sagen vor, die zum Teil unseren Lesern bereits bekannt sind. Denn diese 113 Nummern, von denen 15 schon in Bd. 7—8 unserer Zeitschrift (mit Anmerkungen von Weinhold) und 36 in der ZföVk. 3—4 gedruckt waren, stammen sämtlich aus dem Munde eines einzigen betagten Ödenburgers, Tobias Kern, der des Lesens unkundig ist und sie teils von seinem Grossvater, teils von niederösterreichischen Arbeitsgenossen hörte. Der Herausgeber hat sie getreu im Wortlaut der Mundart aufgezeichnet und alle irgendwie auffallenden Ausdrücke in Fussnoten erläutert. Aus der letzten Erzählung, die in zwei Aufzeichnungen v. J. 1895 und 1905 vorliegt, erkennt man, wie sich der Wortlaut in zehn Jahren durchweg verändert hat, der Inhalt aber im wesentlichen derselbe geblieben ist; ebenso sind Nr. 67. 68 und 71. 96. 98 nur Variationen desselben Themas. Ich hebe einige Stücke heraus, zu denen keine Parallelen nachgewiesen sind[2]), und bemerke noch, dass die Erzählung 'Ta Taifl hàts Recht valâan' (ZföVk. 4, 28) hier fortgeblieben ist.

---

der Welt Lohn (Kieler Zeitung 1907, Sonntagsbeilage nr. 12 vom 24. März). — De holten Säwel (De Eekboom 25, 35. 1 März 1907). — Alexander und Annlenore (Deutsche Welt 9, 483—487. 501—504. 5. und 12. Mai 1907).

1) J. R. Bünker, Schwänke, Sagen und Märchen in heanzischer Mundart, bei [!] Unterstützung der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien aufgezeichnet. Leipzig, Deutsche Verlagsactiengesellschaft 1906. XVI, 136 S. 8°. — Über zehn derbe Schwänke, die B. aus derselben Quelle veröffentlichte, vgl. oben 16, 452.

2) Nr. 1 Schuster als Pfarrer (R. Köhler, Kl. Schr. 1, 41. Bolte-Seelmann, Nd. Schauspiele älterer Zeit S. *35. ZföVk. 1, 252. 4, 250). — 2 Doktor Allwissend (Köhler 1, 39). — 3 Fünfmal getötet (Köhler 1, 65. 190. 3, 164). — 4 Vertrag über den Ärger (Köhler 1, 326). — 5 Der alte Hildebrand (Grimm 95. Köhler 1, 386). — 8 Knecht mit verschiedenen Namen (oben 15, 74). — 12 Die dumme Bauerntochter (Gr. 34. Köhler 1, 218. 266). — 13 Schildbürgerstreiche (Köhler 1, 266). — 14 Meisterdieb (Gr. 192. Köhler 1, 256). — 15 Listige Streiche (Gr. 61. Köhler 1, 230). — 16 Nein sagen (oben 15, 69). — 18 Tambur belauscht ein Liebespaar (Köhler 2, 594). — 19 Ehebrecherin will ihren Mann blind machen (Montanus, Schwankbücher S. 611. Oben 10, 74). — 20 Narr und Grossnasiger (Pauli nr. 41. Zum unterschlagenen Uriasbrief oben 6, 169 nr. 75. Pitrè, Fiabe nr. 156. Domenichi, Facetie 1581 p. 117). — 21 Kaiser und Abt (Köhler 1, 267. 492). — 22 Nicht nackt und nicht bekleidet (Köhler 1, 447). — 26 Knabe und Kruzifix (Grimm, Kinderlegenden 9). — 27 Grabespflanze (R. Köhler 3, 278). — 28 Toter bringt dem Freunde Botschaft (Schönbach, Die Reuner Relationen. SB. der Wiener Akademie 139, 5. Landau, Quellen des Dekameron 1884 S. 248). — 34 Gutsherr in Pferd verwandelt (oben 16, 429[2]). — 36 Greise nicht mehr getötet (oben 8, 25). — 37 In den Wind stechen (Grimm, Myth.[3] S. 599). — 41 Brunzwick (Feifalik, Böhmische Volks-

In den Niederlanden ist von Boekenoogens[1] Volkserzählungen eine Fortsetzung erschienen, die durchweg Räubergeschichten bringt; die unter diesen berichtete List des Knechtes, der dem Räuber unbedacht sein Schwert und sein Geld gibt und ihn darauf bittet, ihm seine linke Hand abzuhauen, um ihn dabei von hinten zu packen, vermag ich schon im 14. Jahrhundert bei dem Augsburger Magister Derrer nachzuweisen.

In Dänemark hat M. Kristensen[2] eine Fassung des Märchens vom Kaiser und Abt aus einer Handschrift des 16. Jahrhunderts veröffentlicht. Zwei Arbeiten sind den 'Kunstmärchen' Andersens gewidmet, die natürlich ebensogut wie Musäus und Brentano eine Quellenuntersuchung verdienen. In einem umfänglichen Werke stellt Brix[3] sorgsam aus Tagebüchern und Briefen zusammen, was sich über des Dichters Familie und Lebensgang ermitteln liess, und sucht dann bei jeder Märchendichtung die einzelne Anregung und die Stimmung, aus der jene hervorging, festzustellen. Leider aber erfahren wir dabei nichts über Andersens Verhältnis zu den dänischen Volksmärchen, aus denen er doch nach seinem eigenen Bekenntnis mehrfach geschöpft hat. Dieser Aufgabe geht dafür

bücher von Reinfrit von Braunschweig. SB. der Wiener Akad. 29, 83. 37, 322. — 42 Lenorensage (Er. Schmidt, Charakteristiken[2] 1, 189). — 46 Der Herr Gevatter (Gr. 42). — 47 Mädchen in Rose verwandelt (oben 13, 72. Schullerus, Siebenbürg. Archiv 33, 433). — 48 Schlange lösen (Köhler 1, 96. 412. Chauvin 2, 120. 233. 9, 18). — 50 Rumpelstilzchen (Grimm 55. Gonzenbach 84). — 51 Der Arme und der Reiche (Gr. 87). — 52 Fürchten lernen (Gr. 4). — 54 Marienkind (Gr. 3). — 55 Tischlein deck dich (Gr. 36). — 56 Vergessene Braut (Gr. 193. Gonzenbach 14). — 60 Das blaue Licht (Gr. 116). — 67. 68 Bärenhäuter (Gr. 101). — 69 Drei Handwerksburschen (Gr. 120). — 70 Ähnlich Swift, Gullivers Reisen. — 72 Treu und Ungetreu (Köhler 1, 396. 467. 542). — 73 Schwanenjungfrau (Köhler 1, 444. 2, 113) modernisiert: Schilderung Indiens und der Witwenverbrennung. — 74 Drosselbart (Grimm 54. Gonzenbach 18). — 75 Fischer und seine Frau (Gr. 19). — 81 Aladdins Zauberring (Chauvin 5, 55. Köhler 1, 440). — 83 Räuber und Einsiedler (Köhler 1, 403. Oben 13, 70). — 84 Der weisse Wolf (Gr. 88. Köhler 1, 315). — 85 Prinzessin im Sarg (Köhler 1, 320). — 86 Dankbarer Toter (Köhler 1, 225f.). — 87 Schlächtergeselle (Simrock, Märchen S. 244. Köhler 1, 304). — 88 Brüder (Gr. 60 mit verändertem Schluss). — 89 Dankbare Tiere (Köhler 1, 397). — 90 Wasser des Lebens (Köhler 1, 562). — 91 Schmied und Teufel (Gr. 82). — 93 Eiserne Stiefel abnutzen (Köhler 1, 316. 573); alter Schlüssel wiedergefunden (K. 1, 426[1]). — 94 Pfefferkern (Köhler 1, 543. Oben 9, 87 nr. 33). — 95. 97 Treulose Schwester (Gonzenbach 26). — 100 Hasenhirt (Köhler 1, 58. 554). — 101 Mädchen ohne Hände (Gr. 31. Gonzenbach 24) und Genovefa. — 104 Julianus (Frey, Gartengesellschaft S. 280 zu Val. Schumann 11). — 107 Die schöne Magelone, hier Magtalenna geheissen (Warbeck ed. Bolte 1894). — 110 Der fliegende Koffer (aus 1001 Nacht. Chauvin 5, 232). — 112. 113 Räuberbräutigam (Gr. 40).

1) G. J. Boekenoogen, Nederlandsche sprookjes en vertelsels Nr. 90—96 (Volkskunde 18, 92—97. 222—224. Gent 1906). — Zu Nr. 93 (18, 95) vgl. Konrad Derrer (um 1340) in Zs. des histor. V. f. Schwaben 31, 116. Theatrum Europaeum 13, 246. Der anmuhtige Historicus 1702 S. 101. Hilarius Salustius, Melancholini Weeg-Gefärth 1717 S. 375. Pröhle, Märchen f. d. Jugend 1854 S. 144. Simrock, D. Märchen 1864 S. 244: 'Der Metzgerbursche'. Bünker, Schwänke in heanzischer Mundart 1906 S. 262. Ethnol. Mitt. aus Ungarn 3, 91: 'Das Beil'. Bei Joos, Vertelsels van het vlaamsche Volk 3, 109 (1891) bittet der Knecht den Räuber, ein Loch in seinen Kittel zu schiessen; ebenso bei J. P. de Memel, Lustige Gesellschaft 1660 nr. 1118.

2) M. Kristensen, Abbeden og Hans Kok, et kendt æventyr i gammelt klædebon (Danske Studier 1907, 145f.).

3) H. Brix, H. C. Andersen og hans eventyr. København, Schubothe 1907. 296 S. 8°.

ein früherer, bei Brix jedoch nicht erwähnter Aufsatz von G. Christensen[1]) nach, der sieben Nummern (das Feuerzeug, der grosse und der kleine Klaus, der Reisekamerad, die wilden Schwäne, der Schweinehirt, Klotzhans, Was Vater tut ist immer das rechte) mit gedruckten und hsl. dänischen Märchen vergleicht und zur 'Prinzessin auf der Erbse', die 1843 sogar in die Grimmschen Märchen nr. 182 überging, auch ausländische Parallelen heranzieht. Durchweg hat Andersen diese Überlieferungen nach eigenem Geschmacke ausgemalt, die Charaktere umgemodelt, Derbheiten gemildert und neben süsslicher Sentimentalität auch die romantische Ironie walten lassen. — Von Lölands[2]) norwegischer Märchensammlung ist die zweite Hälfte mit den Nr. 29—75 erschienen; die Herkunft ist genau angegeben, doch fehlen stoffgeschichtliche Nachweise.

In Frankreich brachten die 'Revue des traditions populaires' und die 'Tradition' wie alljährlich neue Aufzeichnungen aus verschiedenen Provinzen; ich nenne nur die bretonischen Märchen vom jungen Helden mit der Eisenkeule und von den drei Haaren des Teufels, die korsischen Schwänke von der gebeichteten Gedankensünde, den dem Wandrer aufgetragenen Fragen, den getöteten Buhlern (Frey, Gartengesellschaft S. 281 zu V. Schumann 19), einige Tiermärchen aus der Franche-Comté und aus Flandern.[3]) — Im Vogesendorfe Rougemont hat G. Froidure d'Aubigné[4]) aus dem Munde eines Kesselflickers (magnin) 63 Schwänke aufgezeichnet, von denen freilich die besten nicht neu sind, sondern schon vor drei Jahrhunderten im Elsass umliefen oder auf ein noch höheres Alter Anspruch machen dürfen; neben den Priestern nimmt hier der Volkswitz auch die Anabaptisten und die Juden zur Zielscheibe.

Recht interessante italienische Märchen aus Piemont, Toscana und Sizilien enthält der neueste Band von Pitrès Archivio[5]). Von den durch Bertha

1) G. Christensen, H. C. Andersen og de danske folkeeventyr (Danske Studier 1906, 103—112. 161—174). — Zum Klotzhans (S. 166) vgl. R. Köhler 2, 465.

2) R. Løland, Norsk eventyrbok etter uppskrifter paa folkemaalet utgievne av det norske samlaget. Oslo 1905. VIII, 372 S.

3) F. M. Luzel u. a., Contes et légendes de Basse-Bretagne nr. 46—50 (Revue des trad. pop. 21, 465—479). — Julie Filippi, Contes de l'île de Corse (ebd. 21, 399f. 456—462). — A. Gasser, Contes populaires de la Franche-Comté (Tradition 20, 165 bis 170). — L. Villette, Contes des Flandres (ebd. 20, 170—173).

4) Contes licencieux de l'Alsace, racontés par le magnin de Rougemont. Paris, G. Ficker (1906). XII, 274 S. 8° (= Contributions au folklore érotique 2). 20 fr. — Zur Geschichte der Stoffe notiere ich: Nr. 1 Le prêtre qui avait des prunes (R. Köhler 2, 595. 3, 169). — 7 Quand on épouse quatre femmes (Vergleich mit vier Tieren: oben 11, 25). — 12 La grand'mère (Cent nouv. nouv. 50). — 15 Le chaton (Frey, Gartengesellschaft nr. 93). — 17 L'escalier (nr. 51. Pauli, Anhang nr. 28). — 20 Le colonel et son ordonnance (Oben 15, 60 und Montanus S. 631). — 22 Le borgne (Gesta Rom. 122. Chauvin 9, 20). — 23 Le curé qui devint diable (Frey S. 286 zu Val. Schumann 47). — 28 L'animal inconnu (oben 8, 11 und Zs. f. vgl. Litgesch. 7, 457. 11,71). — 36 Qui est le plus vieux des deux? (Montanus, Schwankbücher S. 623). — 38 Le meunier d'Aspach (Kirchhof, Wendunmut 1, 331). — 39 Le plumeau (Frey nr. 130). — 41 Celui du maître d'école (Cent nouv. nouv. 15). — 43 Le mauvais outil (Frey S. 281 zu V. Schumann 17). — 44 Le chat dans le ventre (Wickram, Werke 3, 362 nr. 4). — 49 Graisse, Kuterlé! (Liebrecht, Zur Volkskunde S. 149). — 54 Le jambon de pâques (oben 13, 72). — 60 Dis toujours Non! (oben 15, 69[2]). — 61 La veuve (Frey nr. 84). — 62 La chemise de Saint-Victorien (Frey nr. 87).

5) D. Carraroli, Leggende, novelle e fiabe piemontesi (Archivio delle tradizioni pop. 23, 69—83. — Nr. 1 der treue Johannes; 2 der starke Hans; 3 Fitchers Vogel;

Ilg[1]) fleissig gesammelten und trefflich verdeutschten maltesischen Märchen, die oben 16, 454 angezeigt wurden, liegt der 2. Band vor uns, der die Nummern 76—139, sämtlich schwankhaften Charakters, enthält. Die angehängten Erläuterungen betreffen die maltesische Sprache, die von Stumme, Bonelli und Magri veröffentlichten maltesischen Seitenstücke, wiederkehrende Motive und Schlussformeln und einzelne Ausdrücke. Die internationalen Beziehungen der Stoffe möchte ich wiederum durch einige Nachweise verdeutlichen: Nr. 76 (Die beiden Brüder und der Bauer) R. Köhler, Kl. Schr. 1, 326. — 77 (Die zwei Hirtenknaben) Köhler 1, 341. 72. — 78 (Lebenswasser holen) Grimm 95, Köhler 1, 386. — 79 (Wie die Frau des Juweliers entfloh) a) Unterirdischer Gang: Köhler 1, 393; b) Entführung auf einem Kaufmannsschiff: Köhler 1, 464. 2, 344. Oben 16, 242 nr. 19; c) Kleidertausch: Chauvin 6, 178. — 81 (Der Kuss des Verurteilten) Pauli, Schimpf und Ernst 19. Chauvin 8, 113. — 83 (Der Schuhmacher auf der Totenbahre) Wickram, Werke 3, 368 nr. 23. — 84 (Der Geizige und seine Photographie) wird auch von Rothschild und Horace Vernet erzählt. — 87 (Der geizige Kaufmann, der Gastwirt und der Kapuziner) a) Klang für Geruch: Wetzel, Die Söhne Giaffers 1895 S. 210; b) Teufelsbeschwörung: Montanus, Schwankbücher S. 627 nr. 101. — 88 (Dumme Leute) Wickram 3, 391 nr. 107. 8, 347. — 89 (Katarin und Jannadschi) Grimm 14 und 59. — 91 (Dschahans Abenteuer) a) Gewinn durch öfteren Tausch, unten S. 339 zu D. H. Müller 3, 4; b) Verkauf an Standbild: Köhler 1, 99. Chauvin 6, 126. — 92 (Dschahan und der weisse Anzug) Köhler 1, 491. 2, 581. — 97 (D. und sein Ankläger) Wickram 3, 370 nr. 35. — 99 (Die Schwindlerin Katarin) a) Esel statt Braut: Frey S. 216. Montanus S. 628; b) wie nr. 88; c) wie nr. 77; d) Zuckerpuppe statt Frau gemordet: oben 6, 73 zu Gonzenbach 55. — 101 (Der Paramentenhändler) Kirchhof, Wendunmut 2, 176. — 102 (Der Wirt und die Zechpreller) Reuter, Werke 3, 201. 451 ed. Seelmann. — 103 (Der blinde Bettler) R. Köhler, Aufsätze 1894 S. 115[1]. — 109 (Der Reiche und der Freier seiner Tochter) Montanus S. 648 nr. 46. — 110 (Der arme Freier) Montanus S. 595 und 597, nr. 13 und 20. — 111 (Der Schatz) Frey S. 243 nr. 77. — 113 (Neunundneunzig Goldstücke) oben 13, 420. — 114 (Die zwanzig Hennen) Montanus S. 611. — 119 (Seinezeit) oben 16, 72. — 120 (Jetztsagichsdir) oben 16, 71. — 125 (Der Kapuziner) Pauli nr. 435. — 134 (Der gestohlene Strick) Wetzel, Giaffer S. 210. — 137 (Der schlaue Mann und der Beichtiger) Wossidlo, Mecklenbg. Volksüberlieferungen 1, 231 nr. 979. — 138 (Ermahnungen des Geistlichen befolgt) Frey S. 230 nr. 42. — 139 (Die Käseverkäuferin) Montanus S. 603 f.

Von rumänischen Märchen liegt uns neben der oben S. 105—109 von Elise Richter verdeutschten Erzählung die zweite Hälfte der oben 16, 454 angezeigten wertvollen Sammlung von Pauline Schullerus[2]) vor. Sie enthält die Nr. 36—126 aus dem Harbachtale und dazu elf Nummern aus dem Alttal, leider

4 seltsame Dinge im Jenseits: 5 die zwölf Brüder). — G. Pitrè, Novelle popolari toscane ebd. 23, 399—410. — Nr. 1 Aschenbrödel, 2 Tischlein deck dich, 3 lustige Freier [illegible]. — R. Castelli, Leggende liriche e religiose de Sicilia ebd. 23, 211—223. — Nr. 8 treuer Knecht und [illegible] Magd; 9 gebratener Kranich mit einem Bein, 10 Gevatter Tod, 12 Engel und Einsiedler; 13 Fragen aufgetragen.

1) B. Ilg, Maltesische Märchen und Schwänke, aus dem Volksmunde gesammelt. 2. Teil. Leipzig, G. Schönfeld 1906. VI, 137 S. 8° geb. 3,50 Mk. (Beiträge zur Volkskunde hsg. von E. Mogk, 3. Heft).

2) P. Schullerus, Rumänische Volksmärchen aus dem mittleren Harbachtale, Schluss (Archiv f. siebenbürg. Landeskunde n. F. 33, 469—692). — Vgl. die Anzeige von A. de Cock, Volkskunde 18, 237—240.

ohne Register und Parallelen. Zu Nr. 36 (Die Tochter und der Sohn des Königs) vgl. oben 6, 71 zu Gonzenbach 33. R. Köhler, Kl. Schr. 1, 125. 463. — 38 (Die Kappe, Taube, Stöckchen) R. Köhler 1, 230. 251. — 39 (Eine Wette) vgl. Frey, Gartengesellschaft 1896 S. 276 (Katze im katzenlosen Lande), R. Köhler 2, 444 (Wette über Frauentreue) und 2, 640 (Katze hält Licht). — 44 (Der Knabe und der Ochs) Grimm Nr. 130. Gonzenbach Nr. 32. Montanus, Schwankbücher S. 591. — 45 (Ein halber Mensch) und 92 (Eine lügnerische Mär) vgl. R. Köhler 1, 322 und Rittershaus, Isländ. Vm. S. 386: Lügenwette. — 46 (Der Wolf mit den Schuhen) R. Köhler 1, 96. Sklarek, Ungar. Vm. 30. — 47 (Der Wolf und die zwei Geislein) Grimm nr. 5. — 48 (Ein Mädchen, welches Menschen frisst). Zu den Hundenamen R. Köhler 1, 304. — 49 (Tischlein, Hütlein, Stöcklein) Grimm nr. 36. R. Köhler 1, 67. — 50 (Der goldene Gürtel) und 68 (Das Patengeschenk) R. Köhler 1, 303: treulose Mutter. — 51 (Die Gans mit einem Fuss) Boccaccio, Decamerone 6, 4. Montanus S. 613. — 52 (Chelteu) Gonzenbach nr. 83. R. Köhler 1, 196. 546. — 53 (Drei Schafbesitzer und der Teufel) R. Köhler 1, 183. Hackman, Die Polyphemsage 1904. — 54 (Die Kirche des Teufels) R. Köhler 1, 320. — 55 (Balauer) und 56 (George) R. Köhler 1, 52. Rittershaus S. 340. — 59 (Komm, wir wollen beichten) Montanus 611. H. Sachs, Schwänke 5, 222. Oben 10, 74. — 60 (Die Sonnenstrahlen) R. Köhler 1, 171. 388 (auswerfen auf der Flucht) und 194 (Gefährten mit wunderbaren Eigenschaften). — 61 (Hundert Leben auf einen Schlag getötet) Montanus S. 560 — 62 (Der reiche und der arme Bruder) Toldo oben 13, 422. — 64 (Die Kirche Gottes) Montanus S. 562. Grimm 81. — 65 (Zwei Mädchen) ist eine absichtliche Umwandlung der Erzählung von dem faulen Knecht, der mit der fleissigen Dirne vermählt wird (Strauss, Die Bulgaren S. 300. Frey S. 285 zu V. Schumann nr. 43); hier wird der Faule in den Mond versetzt und die Magd mit einem fleissigen Burschen verheiratet. — 66 (Juon der Arme). Dem Helden hilft ein Hahn wie in Nr. 95 (Der Fuchs im Kraut) ein Fuchs und sonst der gestiefelte Kater (Gonzenbach nr. 65. R. Köhler 1, 558); eingelegt ist eine Wanderung der Tiere. — 67 (Ursitori) die Oedipussage, verbunden mit dem serbischen Märchen vom Glück und Unglück (R. Köhler, Aufsätze 1894 S. 106). — 69 (Der Pfarrer ohne Sorgen) Grimm 152. Pauli, Schimpf und Ernst nr. 55. R. Köhler 1, 267. 492. — 70 (Juon, welcher sieben Könige an Verstand übertraf) und 91 (Der Traum des Knaben) sind Varianten zum weisen Haikar: R Köhler 1, 430 Schott, Walach. Märchen 1845 S. 125. Polívka, ZföVk. 5, 141 zu 59. — 71 (Staticot) R. Köhler 1, 543. — 73 (Der Zigeunerpfarrer) Grimm nr. 98. R. Köhler 1, 39. — 76 (Zwei Brüder mit goldenen Haaren) Grimm nr. 60. R. Köhler 1, 387. — 77 (Des Teufels Lohn) Grimm nr. 95. R. Köhler 1, 386. — 78 (Die Spinnerin) Grimm nr. 14. R. Köhler 1, 47. — 81 (Der Wahrsager) Grimm 61. R. Köhler 1, 238. — 82 (Wie die Schwalben entstanden) durch Verwünschung eines singenden Kindes; vgl. 118 (Die böse Schwiegermutter). — 83 (Die Tochter eines armen Fischers) ist der Stoff von Shakespeares Cymbeline. R. Köhler 1, 375. 581. G. Paris, Romania 32, 481. — 86 (Die tapfere Königstochter) löst dieselben Aufgaben wie der Jüngling bei Köhler 1, 467. 542 und wird dann in einen Mann verwandelt. — 87 (Drei Spieler) R. Köhler 1, 186. 588: Fortunat. — 88 (Die goldene Henne). Dasselbe Motiv, eingeleitet durch die Geschichte von den beiden Knaben, die das Herz des Wundervogels essen: Grimm nr. 60. Chauvin, Bibliogr. arabe 6, 170. — 89 (Fritz der Tapfere, ein Kind geboren aus Blumen) vgl. R. Köhler 1, 158 (Seele des Riesen im Ei) und 399. 430 (Drachenzungen ausgeschnitten). — 90 (Juon ohne Furcht) R. Köhler 1,

418. 551. — 95 (Die Kirche der Zigeuner) oben 8, 85 nr. 2. Haltrich, Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen 1885 S. 110. F. Müller, Siebenb. Sagen nr. 231. — 96 (Pitikot = Däumling) Grimm nr. 45. — 97 (Der verrückte Knecht) R. Köhler 1, 262. 326. — 99 (Das Tornisterchen) R. Köhler 1, 440. Chauvin 5, 55. — 103 (Belohnte Treue) entspricht der verbreiteten Ballade von der Losgekauften: Erk-Böhme, Deutscher Liederhort nr. 78. Wislocki, Zs. f. vgl. Litgesch. n. F. 1, 250. Krohn, Journal de la soc. finno-ougrienne 10, 111. Weigand, Die Aromunen 2, 151. — 104 (Die drei Sterne) R. Köhler 1, 315. — 105 (Die herzlose Schwiegertochter) vgl. Erk-Böhme nr. 189: „Ach Mutter, es hungert mich." — 107 (Das Salz im Brot) R. Köhler, Aufsätze S. V. 15. Sklarek nr. 34. — 108 (Der Zigeuner und der Hase) Montanus, Schwankbücher S. 603—605. — 110 (Die taube Frau) und 123 (Drei Taube) Wickram, Werke 3, 365 zu nr. 16. — 111 (Der fremde Grossvater) Dialog wie zwischen Rotkäppchen und dem verkleideten Wolf: Grimm nr. 26. — 112 (Der Fremde) R. Köhler 1, 128: Blaubart. — 113 (Die drei Jäger) Drachenzungen ausgeschnitten wie in nr. 89. — 114 (Radu Bolfe) Meisterdieb: Grimm nr. 192. R. Köhler 1, 256. — 115 (Das goldene Kreuz) Grimm nr. 65. Gonzenbach nr. 24. — 116 (Mundra Lumi) Grimm 57. R. Köhler 1, 539. — 119 (Der Löffelzigeuner) Dialog wie in der Ballade von der entführten Margaret: Erk-Böhme nr. 40. — 120 (Der sind die Krähen nicht übers Dach geflogen) Grimm nr. 128. — 121 (Was Gott zusammenfügt usw.) Grabespflanzen: R. Köhler 3, 274. — 125 (Der Fuchs mit dem Ohrringel) Kettenerzählung: R. Köhler 3, 355. — 126 (Die Mär der Blumen) Tiersprache: R. Köhler 2, 610. — Anhang Nr. 1 (Die Steinsäule) eine Verbindung des Brüdermärchens und des treuen Johannes (Grimm 60 und 6), dazu die dankbaren Tiere und die dem Wanderer aufgetragenen Fragen. — 3 (Die eigensinnige Frau und der Teufel) Macchiavellis Belfagor, oben 15, 104[1]. 16, 448[2]. — 4 (Păcală) oben 6, 73 zu Gonzenbach nr. 37. — 5 (Ein Traum) vgl. Nr. 91. — 7 (Gottes Lohn) R. Köhler 1, 5 (Der dankbare Tote) und 426 (Frage vom alten und neuen Schlüssel). — 8 (Der Schutzengel) das Buch Tobit. — 9 (Gott und der Teufel) oben 11, 394. 404. — 11 (Schöne der Welt) vgl. Nr. 90.

Den slawischen Arbeiten, die bereits oben von Brückner und Polívka besprochen wurden, reihe ich noch J. Brandts[1]) niederländische Übersetzung von 32 russischen Tiermärchen aus Afanasjews Sammlung an. Sie folgt der Anordnung des Originalwerkes und gibt auch einiges aus Afanasjews Anmerkungen wieder. Beigefügt ist eine Lebensbeschreibung des Sammlers nach Grusinski und das allegorische Märchen Prinz Chlor der Kaiserin Katharina II. — Aus Ungarn sind die oben 16, 470 angezeigten Sammlungen von B. Vikár und O. Mailand, sowie ein von Frau E. Rona verdeutschtes interessantes Stück (oben S. 109—113) zu nennen.

Aus dem Orient sei zuerst der neun altägyptischen Märchen gedacht, die Wiedemann[2]) aus Papyrustexten des 2. Jahrtausends v. Chr. neu übersetzt und denen er Herodots Erzählung vom Schatz des Rhampsinit beigegeben hat; den Märchenforschern waren sie ja bereits alle durch Masperos französische Version

1) A. N. Afanàsiëv, Russische volkssprookjes, naar de derde russische uitgave van A. E. Groezinskiej vertaald door J. Brandt. 1. bundel. Amsterdam, S. L. van Looy 1904. 194 S.

2) A. Wiedemann, Altägyptische Sagen und Märchen. Leipzig, Deutsche Verlagsactiengesellschaft 1906. VII. 153 S. 1 Mk. (Der Volksmund Bd. 6).

zugänglich. — Arabische Märchen haben uns Basset[1]) und Carnoy[2]) in französischer Übertragung zugeführt; darunter z. B. Noahs Weinpflanzung (Revue 21, 190), Sneewittchen (Trad 20, 5), die falsche Braut ebd. 20, 46. R. Köhler 1, 125), der vergeblich verfolgte Knabe (20, 72. Gesta Rom. 20), die dankbaren Tiere (20, 138. Gesta R. 119), die Löwenspur (20, 143. Chauvin 7, 120), die einander mordenden Schatzfinder (20, 148. Montanus, Schwankbücher S. 564[1]), Wolf und Mensch (20, 241. Grimm 72), Hase und Igel (20, 270. Grimm 187). — Destaing[3]) verdanken wir ein in Kef aufgezeichnetes Märchen vom Zaubervogel (R. Köhler 1, 565. Chauvin 7, 95). — Den beiden im vorigen Bericht (oben 16, 458) gerühmten Bänden von David Heinrich Müllers[4]) Publikation von Erzählungen und Liedern in der südarabischen Mehri- und Soqotri-Sprache ist der dritte gefolgt, welcher 56 Texte in der am persischen Meerbusen gesprochenen Shauri-Sprache enthält. Sie sind 1904 in Wien aus dem Munde eines Beduinen Mhammed aufgezeichnet und z. T. durch beigefügte parallele Fassungen in den verwandten Dialekten, immer jedoch durch eine wörtliche Verdeutschung erläutert. Unter den 47 Erzählungen sind manche ohne eigentliche Pointe und märchenhaften Charakter, und unter den Märchen zeigen einige deutlich die Zusammensetzung aus verschiedenen ursprünglich selbständigen Motiven. S. 4 (Abû Nuwâs Hirsekorn) ist die von Cosquin (Contes populaires de Lorraine nr. 62) und Chauvin (oben 15, 462 zu Stumme nr. 25. 35) behandelte Geschichte von dem durch listigen Tausch immer Wertvolleres gewinnenden Manne; eingeschaltet ist die Schadenersatzforderung für die angebliche Tötung seiner Mutter, deren Leiche er vor das Haus des Sultans gesetzt hat (R. Köhler, Kl. Schriften 1, 231). — S. 9 (Der Tölpel und der Ziegenbock). Ein Dummkopf glaubt sich von seinem Schatten verfolgt. — S. 15 (Die Hyäne nnd der Fuchs) erinnert an die Fabeln von dem durch den Fuchs betrogenen Wolf. — S. 17 (Hirtin und Wehrwolf). — S. 23 (Die Portia von Gischin) und 73 (Die Portia von Ẓafâr) sind Varianten zu der schon 1, 149 auftretenden Geschichte vom Fleischpfande, an die wiederum die Novelle von der treuen Gattin, die drei Liebhaber äfft und brandmarkt, angehängt ist (oben 16, 459). Merkwürdig ist nun die dritte Version dadurch, dass hier die Frau, die als Mann verkleidet, ihren Gemahl zweimal aus Lebensgefahr errettet, von diesem erstens die Überlassung seiner Gattin für eine Nacht und zweitens den Ring derselben verlangt. Das ist natürlich eine ungeschickte Verdopplung desselben Motivs; während man aber die Forderung der Gattin, die ja auch in der ersten Version vorkommt, als ein beabsichtigtes Gegenstück zu der Erprobung der treuen Frau auffassen kann, stimmt das Begehren des Ringes auffällig mit Ser Giovannis Pecorone und Shakespeares Kaufmann von Venedig überein. Doch möchte ich in diesem Zuge noch nicht mit D. H. Müller eine originale orientalische Schöpfung sehen, deren Entstehung vor die Niederschrift des italienischen Pecorone fällt; dazu ist das Gefüge dieser südarabischen Erzählungen viel zu locker; schon

1) R. Basset, Contes et légendes arabes nr. 710—724 (Revue des trad. pop. 21, 188—194. 273—291. 387—392. 440—443).

2) H. Carnoy, Contes populaires arabes (Tradition 20, 2—9. 46—55. 72—78. 138 bis 148. 173—180. 241—244. 270—278).

3) E. Destaing, Le fils et la fille du roi (Recueil de mémoires publié en l'honneur du XIV. congrès des Orientalistes Alger, P. Fontana 1905, p. 179—195).

4) D. H. Müller, Die Mehri- und Soqotri-Sprache 3. Wien, A. Hölder 1907. X, 168 S. gr. 4°. 15 Mk. (Südarabische Expedition der kais. Akademie der Wissenschaften Bd. VII).

[illegible], dass in die 2. Version (S. 24) das unverstandene Motiv von den rätselhaften Dingen, denen der Wanderer begegnet (oben 6, 175 zu Gonzenbach nr. 88), und in die 3. (S. 86) die List der verleumdeten Frau, die ihren Verkläger des Diebstahls ihres silbernen Pantoffels beschuldigt (Gonzenbach nr. 7; oben 6, 61) eingeschaltet ist, erkennen wir, wie wenig diese Komposition alter Elemente selbst auf hohes Alter Anspruch machen kann. — S. 34 (Aschenputtel) oben 16, 458 zu Müller 1, 117. — S. 45 (Die Geschichte Josefs). — S. 52 (Die Stiefmutter und der Vogel) enthält den Eingang des Brüdermärchens bei Grimm Nr. 60 (vgl. Chauvin, Bibl. arabe 6, 170), das Volksbuch von Fortunat (R. Köhler 1, 186) und das Motiv von Josephs angeblich gestohlenem Becher. — S. 59 (Die Brunnengeister) Belauschung durch den guten und den bösen Gefährten; vgl. R. Köhler 1, 286. 465. Chauvin 5, 11 Nr. 8. — S. 63 (Die Tochter des Armen) oben 6, 71 zu Gonzenbach nr. 33—34. R. Köhler 1, 125. — S. 87 (Die gedemütigte Sultanstochter) vgl. Grimm Nr. 52, oben 6, 67 zu Gonzenbach Nr. 18, Chauvin 5, 128. — S. 96 (Der Hamlet von Zafâr). Mektub stösst seinen Oheim, der seinen Vater getötet und ihn vertrieben hat, vom Throne, nimmt ihm aber nicht das Leben. Eine innere Verwandtschaft mit der Hamletsage besteht nicht. — S. 102 (Der Töchterhasser) enthält dieselben drei Motive wie 2, 57 (oben 16, 459): ein Jüngling schont die Schwester, die er töten soll; ein Ungläubiger sieht ein Haar von ihr und sucht sie auf; mit Hilfe der treulosen Schwester entmannt dieser den Jüngling. Dann folgt die aus 1, 125 und 2, 89 bekannte Geschichte seiner Heilung durch Geister, denen er dafür die Hälfte seiner Kinder versprechen muss. Wie ihn seine Gattin an ihren Flechten aus dem Fenster lässt, erinnert teils an Davids Rettung durch Michal, teils an das Märchen von Rapunzel (Grimm 12). — S. 114 (Begelut) Die böse Stiefmutter will das hilfreiche Pferd des Knaben schlachten lassen; vgl. 1, 69 und das deutsche Märchen von Einäuglein (Grimm 130. Montanus, Schwankbücher S. 591). Das S. 116 erwähnte Liebeszeichen durch Zuwerfen einer Zitrone oder eines Apfels ist weitverbreitet; vgl. oben 4, 462. 13, 318; Chauvin 8, 151; Meissner, Mitt. der oriental. Seminars 8, 92; Muséon 6, 76; Kopisch, Agrumi 1837 S. 143; Talvj, Serbische Volkslieder 2, 110. 194. — S. 136 (Das mutige Ehepaar). Begegnet ganz ähnlich in einem deutschen Schwankbuche des 17. Jahrhunderts, dass ich augenblicklich nicht wiederfinden kann: ein Bauer mit seiner Frau trifft einen Soldaten, der die Frau notzüchtigt und dem Manne gebietet, unterdes sein Pferd zu halten; als nachher die Frau dem Manne Vorwürfe macht, erwidert dieser, er habe inzwischen den Sattel des Reitersmannes zerschnitten. Im Arabischen muss der armselige Kerl einen Kothaufen fächeln, was an das Bild in Wickrams Losbuch (Werke 4, 38) und an Hans Sachsens Schwank vom Säuei (Fabeln ed. Goetze 2, 597) gemahnt. — S. 152 (Titschkerspiel) vgl. oben 16, 64³.

In einem von Gutmann[1]) mitgeteilten afrikanischen Negermärchen antwortet ein bezauberter Klotz statt der Entflohenen: 'Hier bin ich' (R. Köhler 1, 171).

Im Nordosten Indiens hat der deutsche Missionar Hahn[2]) Erzählungen, Rätsel, Sprichwörter und Lieder der Oraon-Kols gesammelt und eine will-

1) Gutmann, Die [illegible] in den Märchen der Wadschagga (Globus 91, [illegible]).

2) Ferd. Hahn, Blicke in die Geisteswelt der heidnischen Kols. Sammlung von Sagen, Märchen und Liedern der Oraon in Chota Nagpur. Gütersloh, Bertelsmann 1906. [illegible] — [illegible] Kurukh folklore in the original, Calcutta 1905.

kommene Verdeutschung davon herausgegeben. Unter den Märchen und Schwänken begegnen uns viele gute Bekannte: Nr. 1 und 7 Doktor Allwissend (Grimm 98); 6 Wette des schweigenden Paares (oben 16, 136); 8 Gestaltentausch von König und Wesier (Chauvin 5, 286); 9 Mehrmals getötet (Chauvin 5, 180); 11 Alle beide? (R. Köhler 1, 151. 291) und Betrug durch falschen Namen (oben 15, 71); 13 die hölzerne Frau (Grimm 129); 16 hilfreicher Ochse (Montanus, Schwankbücher S. 591) und Tierschwäger; 17 Ad absurdum geführt (Chauvin 6, 39); 18 schwimmende Locke (R. Köhler 1, 511. 571); 20, 24, 28 der singende Knochen (Grimm 28); 22 Halbhähnchen (oben 8, 464 zu 104); 25 Asinus perditus (Poggio nr. 231); 29 Krähen belauscht (Grimm 107); 30 Brüderchen und Schwesterchen (Grimm 11); 33 und 36 Schlange lösen (R. Köhler 1, 96. 412. 581); 34 Narrenstreiche; 38 drei Lehren (oben 6, 169); 39 Blaubart, hier als Tiger. — Auf Dracotts[1]) Werk hoffe ich später zurückzukommen.

Da über die in Nord- und Südamerika aufgezeichnete Volksliteratur das sorgfältig redigierte 'Journal of american folk-lore' berichtet, kann ich mich mit einem Hinweise auf einige Publikationen begnügen, die für die Wanderung der Märchenstoffe der alten Welt Zeugnis ablegen. Wintemberg[2]) und Skinner teilen zwei von deutschen und französischen Einwohnern Canadas herstammende Fassungen des Märchens vom Schmied und Teufel mit, Gardner zwei von Eingeborenen der Philippineninsel Mindoro vernommene Versionen des Aschenbrödelthemas, die nach Newell auf die chilenische Erzählung von Maria (Bibl. de las trad. pop. esp. 1, 114) zurückgehen; die erste ist noch mit der Geschichte des Mädchens ohne Hände verbunden. Sechs aus europäischen Überlieferungen erwachsene Märchen der argentinischen Indianer hat R. Lehmann-Nitsche (oben 16, 156—164) veröffentlicht. — Besonders deutlich aber lässt uns Jekylls[3]) reichhaltiges und mit guten Erläuterungen versehenes Werk über die Märchen und Lieder der Neger von Jamaika die eigentümliche Mischung afrikanischer und europäischer Elemente erkennen. Während die Sprache nur ein verstümmeltes Englisch mit wenigen afrikanischen Reminiszenzen ist, zeigen Stoff und Anlage der 51 Erzählungen noch manche Gemeinsamkeit mit denen der Westküste von Afrika. In den Tiermärchen, deren Personen übrigens durchaus menschliches Gepräge tragen, fällt die Hauptrolle der Spinne (Annancy) zu wie anderwärts dem Hasen oder der Schildkröte; einem Kameruner Märchen (Lederbogen 1902 S. 81) entspricht z. B. das stumme Kind Nr. 27. Auf arabischen Einfluss dagegen gehen direkt oder indirekt Nr. 6 und 39 zurück, verblasste Erinnerungen an Ali Baba und die vierzig Räuber; von den Portugiesen mögen die Motive des erratenen Namens (Nr. 2) und der ausgeschnittenen Drachenzunge (Nr. 17) entlehnt sein (vgl. oben 6, 172. 75 zu Gonzenbach 84 und 40); aus englischen Märchen

1) A. E. Dracott, Simla village tales, or folk-tales from the Himalayas. London, John Murray 1906.

2) W. J. Wintemberg, German folk-tales collected in Canada (Journal of american folk-lore 19, 241—244). — Ch. M. Skinner, The three wishes, a quaint legend of the Canadian habitants (ebd. 19, 341f.). — F. Gardner, Filipino (Tagalog) versions of Cinderella (ebd. 19, 265—280).

3) W. Jekyll, Jamaican song and story: Annancy stories, digging sings, ring tunes, and dancing tunes collected and edited, with an introduction by Alice Werner and appendices on traces of african melody in Jamaica by C. S. Myers and on english airs and motifs in Jamaica by Lucy E. Broadwood. London, D. Nutt 1907. XXXIX, 288 S. 8°. 10 sh. 6 d. (Publications of the Folk-lore Society 55).

und Liedern stammen Nr. 3. 31 (Mord durch Vogel verraten), 7 (Rätseldialog), 10 (Blaubart), 12 (Wettlauf von Kröte und Esel), 18 (Nur der Liebste rettet. Erk-Böhme, Liederhort 78), 21 (Herzensschlüssel. Erk-Böhme 371), auch die Erwähnung von William Tell in Nr. 8. Begierig haben die Neger auch die europäischen Lied- und Tanzweisen übernommen: nicht nur bei der Feldarbeit, beim Ketten- und Paartanz erklingen, wie hier durch ausführliche Mitteilungen dargelegt wird, englische Melodien, sondern auch die Märchen sind durchzogen von gesungenen Versen; so begegnet in Nr. 29 z. B. die bekannte Melodie: „Ah, vous dirai-je, maman". — In die Sagenwelt der Urbewohner Amerikas leuchtet der sehr lehrreiche Versuch Ehrenreichs[1] hinein, ihre vor der europäischen Invasion liegenden Kosmogonien, Heldensagen, Tierfabeln und ätiologischen Legenden auf ihren Gehalt und Zusammenhang hin zu prüfen. Mit wohltuender Besonnenheit gruppiert er die südamerikanischen Überlieferungen von der Schöpfung, der Flut und den Gestirnen, ohne sich die ausschweifenden Folgerungen eines Siecke, Stucken oder Frobenius zu eigen zu machen, und betrachtet die Sagen von den geheimnisvoll empfangenen Zwillingsbrüdern[2], die den Tod ihrer Mutter rächen und ihren Vater aufsuchen, von dem Amazonenstaate usw. Von dem peruanischen Religionssystem absehend, unterscheidet er drei Sagenkreise Südamerikas und schreitet dann zu einer Vergleichung des nordamerikanischen Sagenschatzes, die einen organischen Zusammenhang beider ergibt. Ausserdem aber findet E. verschiedene Märchenmotive der alten Welt, die nicht durch Konvergenz zu erklären sind, wie Baumspalten, magische Flucht, Kampf von Vater und Sohn, Lausen, Scheinessen, Schwanenjungfrau, Symplegaden, Trugheilung. Diese Elemente sind aus Ost- und Nordasien über Nordwest-Amerika eingedrungen, möglicherweise auch über Polynesien nach Südamerika. Dass längst ein solcher Verbreitungsweg über die Behringsstrasse führte, haben ja Bogoras und Jochelson[3] aus den Überlieferungen der Nordost-Asiaten erwiesen. — Ganz für sich stehen die 106 australischen Sagen, die A. van Gennep[4]) aus verschiedenen englischen Werken entnommen, übersichtlich geordnet und ausführlich erläutert hat. Fremdartig klingen uns die Erzählungen von der grossen Flut (p. 86), vom Ursprunge des Feuers (p. 20. 64), der Gestirne, insbesondere der Plejaden (p. 62), der Mondflecken und des Mannes im Monde (p. 37. 41. 104) und manche anderen. Den Hauptteil des Werkes bildet übrigens die umfängliche Einleitung, in der die teilweise noch im Flusse befindlichen ethnologischen Probleme der australischen Kultur, die Verwandtschaftssysteme, die Primitivität der Arunta, die Anschauungen von Geburt und Wiedergeburt, der Totemismus, die religiöse Bedeutung des Schwirrholzes, die Zauberhandlungen u. a. eingehend erörtert werden.

Berlin. Johannes Bolte.

1) P. Ehrenreich, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt. Berlin, A. Asher & Co. 1905. 107 S. 3 Mk. (Suppl. zur Zs. f. Ethnologie 37).

2) Vgl. J. Rendel Harris, The cult of the heavenly twins. Cambridge 1906.

3) W. Jochelson, The mythology of the Koryak (American Anthropologist n. S. 6, 413—425. 1904). — R. Andree, Globus 86, 260.

4) A. van Gennep, Mythes et légendes d'Australie, études d'ethnographie et de sociologie. Paris, E. Guilmoto 1906. CXVI, 188 S.

Neuere Arbeiten zur slawischen Volkskunde.

2. Südslawisch und Russisch.

(Schluss zu S. 222—234.)

Einige kleinere Studien sind dem russischen Heldenepos gewidmet. Prof. Vsev. Miller behandelt nochmals die Entstehung des Liedes vom Kampfe des Ilja Muromec mit seinem Sohne (Etnograf. Obozr. 67, 79—94), und weist die Unhaltbarkeit der Ansicht A. V. Markovs nach, das Lied sei in dem Polozker Land in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden; er leugnet jede Möglichkeit, Ort und Zeit seiner Entstehung sicher zu bestimmen, und will auch nicht feststellen, ob das Motiv vom Kampfe des Vaters mit dem Sohne aus dem Orient oder aus dem germanischen Westen nach Russland gelangte und wann und wo es mit der Geschichte des Ilja Muromec verschmolz. Eine neue Version dieses Liedes aus Südrussland ist in der 'Živaja Stařina' 15, 2. Abt., S. 3—9 abgedruckt. Interessant ist eine andere Abhandlung Vs. Millers, die den Einfluss der bewegten Zeit des Interregnums auf die Ausgestaltung des epischen Volksliedes, besonders von Ilja Muromec untersucht (Izvěstija der Abt. f. russ. Spr. u. Lit. d. kais. Akademie Bd. 11, H. 2, S. 155—258). Es sind teils Reminiszenzen an einige hervorragende Persönlichkeiten in das Heldenepos eingedrungen, besonders an den falschen Demetrius und Fürst Skopin-Šujskij, der sich ganz in einen Helden des Fürsten Wladimir umwandelte. Die grösste Teilnahme des Volkes lenkte aber Marina Mniszek, des Pseudo-Demetrius Gattin, auf sich: Reminiszenzen an sie drangen ins Epos; mit ihr zeugte Ilja Muromec den Sohn, mit dem er dann den berühmten Zweikampf einging. Auch die zweite Frau Iwans des Schrecklichen, Marja Temgrjukovna, drang in die Volkstradition. Unter dem Einfluss der Kosakenwirren und der als Thronkandidaten auftretenden vermeintlichen Söhne des Zaren Fjedor Joanovič wurde auch die Gestalt des Hauptheldeu Ilja Muromec umgestaltet. Seit dieser Zeit erst wird er als Kosake geschildert, und als Mittelpunkt der wüsten Orgien an Wladimirs Hofe. Miller ist auch geneigt zuzugeben, dass auf diese Umgestaltung der von den Kosaken ausgerufene Prätendent Petr Einfluss übte, der eigentlich Ilejka aus Murom hiess. Anders als Ilovajskij will er dem Umstande, dass der Held des Volksepos und jener Prätendent den gleichen Namen trugen, keine zwingende Beweiskraft zuerkennen; denn es ist fast ausgeschlossen, dass dieser Pseudo-Petrus weiteren Kreisen unter seinem Namen bekannt war, da auch die schriftlichen Quellen darüber sehr im unklaren sind. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sind diese Kenntnisse durch die historischen Lieder nach dem russischen Norden gelangt, ebenso einige unter den Kosaken umlaufende und umgearbeitete epische Lieder von Ilja Muromec. A. Markov analysiert die russischen Versionen des epischen Liedes von Dobryňa, dem Drachentöter und teilt im Anhang einige neue Varianten mit (Etnograf. Obozr. 67, 1—53). Ein anderes, nur am Weissen Meere verbreitetes Lied von Michail Kozarin untersucht A. Jakub (ebd. 65—66, S. 96—126), stellt das Verhältnis der einzelnen Versionen besonders zu dem epischen Lied von Aljoša Popovič fest. Beide sind nahe Redaktionen eines und desselben epischen Liedes, nur ist die Redaktion des ersten viel später als die des zweitgenannten. Endlich wird noch das historische epische Lied von der Eroberung Kasans durch Joan den Schrecklichen von A. Začinjajev untersucht (Živ. Star. 15, 189ff.). Derselbe stellt (Jzvěstija otdél. rus. jar. 11, 2, 147) die Nachrichten über epische Dichtungen aus den Gouv. Orlov, Kursk und Voronež zusammen, darunter die Erwählung

eines Dieners zum Zaren Joan dem Schrecklichen (das vor dem Muttergottesbilde aufgehängte Lämpchen entzündet sich bei seiner Annäherung), ein Lied vom Kampfe des Ilja Muromec mit seinem Sohne, und einige religiöse Lieder. Kürzere Bemerkungen zur Kritik zweier russischer lyrischer Lieder gibt A. Sobolevskij (Živ. Star. 15, 147—154). Sehr eingehend vergleicht A. Orlov die prosaische Erzählung von der Eroberung Asows im Jahre 16[illegible] (Rus. filolog. vestnik 54, 40—[illegible]; 55, 54—[illegible]; 56, 1—154) mit den kleinrussischen Liedern und Sagen und den grossrussischen Liedern, weist die Abhängigkeit der kleinrussischen von den grossrussischen von neuem nach und zeigt, dass die Grundlage des grossrussischen Liedes von der Eroberung Asows die Eroberung der persischen Stadt Ferhabad durch Stenka Rasin war, wie sie der französische Reisende Chardin (zuerst 1686) erzählt. Urkundlich ist freilich die List Stenka Rasins, als Kaufleute verkleidete Kosaken in die Stadt zu senden, nicht bezeugt. Die Sage ward von den Kosaken nach Russland gebracht und, nachdem man die unbekannte persische Stadt vergessen, auf die Eroberung der türkischen Festung Asow übertragen, die in den Sagen der donischen Kosaken eine führende Stelle einnahm, etwa wie Kijew in der epischen Poesie. Hinzugefügt ist eine bibliographische Übersicht über die Sagen über die Eroberung einer Festung durch verkleidete oder auf verschiedene Weise verborgene Krieger (Bd. 56, S. 63); leider werden dabei die beiden Kriegslisten nicht voneinander geschieden, sondern noch andere Motive angereiht, z. B. wie ein Liebhaber verkleidet zu der Schönen gelangt. Und zwar teilt er aus literarhistorischen Werken russischer Gelehrter, besonders Dragomanovs, die dort ohne Quellenangabe erwähnten zwei westeuropäischen Lieder, ein französisches von Rittern, die in Säcken versteckt in ein Nonnenkloster eindringen, und ein holsteinisches von der Eroberung eines Schlosses durch Bauern, die in Säcken versteckt waren; mit letzterem Liede kann aber nur die von Müllenhoff (Sagen, Märchen und Lieder S. 10 Nr. 7) berichtete Sage: 'Graf Rudolf auf Bökelnborg' gemeint sein.

Dem Studium der prosaischen Überlieferung wird viel weniger Aufmerksamkeit zugewendet. Eine grössere Arbeit über das russische Tiermärchen begann Vlad. Bobrov; bisher liegt nur die Einleitung (Rus. filolog. véstnik 56, 246—283) vor, mit allgemeinen Bemerkungen über die Bedeutung Jakob Grimms, einer Charakteristik des bisher einzig dastehenden Werkes von L. Kolmačevskij und einer Besprechung der Punkte, in denen sich die russischen Tiermärchen von den westeuropäischen unterscheiden. Der Verfasser wendet sich gegen die Gelehrten, welche die Existenz eines Tiermythus leugnen, wie z. B. gegen die Worte Alex. Wesselofskys („Ich kann mich nicht überzeugen, dass alle Kniffe unseres Fuchses einst in den Wolken, und nicht im Hühnerstall sich abgespielt hätten") und Kolmačevskijs („In der Sphäre des Tierepos kann man unmöglich Reste von Wolkenmythen erblicken"), und stimmt vielmehr Krek (Einleitung in die slaw. Literaturgesch. S. 640) zu. Er wirft Kolmačevskij vor, dass er das russische Tierepos nicht scharf vom 'slawischen' getrennt habe, wie es notwendig war, da die 'slawischen' Tiermärchen dem Einflusse des Westens unterlagen, während auf die russischen Tiermärchen die Wandertheorie nach seiner Ansicht schwer angewendet werden kann. Gegen Kolmačevskij behauptet Bobrov, dass die russischen Tiermärchen aus einer mit dem westeuropäischen Tierepos gemeinsamen Quelle entsprungen sind, sich selbständig entwickelt haben, viele eigene Züge aufweisen, die weder in den westeuropäischen noch in den 'slawischen' vorkommen, und dass die russischen Märchen sich zwar nicht immer in ihrer ursprünglichen Reinheit, aber doch unvergleichlich besser erhalten haben als die

westeuropäischen. Frau Jelena Jeleonskaja gibt einige Bemerkungen über die russischen Volksmärchen (Etnograf. Obozr. 67. 95–105. 68–69, 63–72). Sie bespricht ziemlich kurz das Märchen von dem Mädchen ohne Hände, erwähnt eine Legende aus den in Belgrad 1808 gedruckten 'Wundern der Mutter Gottes', ohne auf die Entwicklung derselben einzugehen [leider war ihr die oben 1906, S. 213) besprochene Monographie von Pavle Popović unzugänglich, wo S. 33 eine erschöpfende Geschichte dieser Legende gegeben wird]. Ein Verdienst der Verfasserin ist es, noch auf eine von Sipovskij ('Russische Erzählungen des 17. bis 18. Jahrhunderts') 1905 herausgegebene Legende 'Wunder der allerheiligen Mutter Gottes an der Prinzessin Persika, der Tochter des Zaren Michael von Bulgarien' (S. 254—267) hingewiesen zu haben, die im schwülstigen Stil der Heiligenleben gehalten, von der griechischen in des Athener Mönches Agapius Werke 'Ἁμαρτωλῶν σωτηρία (P. Popović S. 25; vgl. Byzant. Zs. 16, 150) ganz abweicht. Nach Sipovskij soll sie zur Zeit Peters des Gr. den alten Heiligenleben nachgebildet worden sein [!]. Der zweite Aufsatz bringt einige Bemerkungen über die in den Märchen erhaltenen animistischen Anschauungen. — S. Oldenburg zeigt in der Fortsetzung seiner Studie 'Die Fabliaux orientalischen Ursprunges' (Journal d. Minist. f. Volksaufklärung 1906, Oktober, S. 221—239) gegen J. Bédier und seine Methode polemisierend, dass das Fablel 'Auberée' aus irgend einer orientalischen Version des Sindibad entlehnt ist. Th. Zélinskij zeigt in seinem Aufsatz 'Die antike Lenore' (Véstnik Jevropy 1906, Bd. 2, S. 167—193), dass das Lenorenmotiv von den antiken Völkern übernommen wurde, und schildert die Entwicklung der Geschichte von Protesilaos und Laodamia in der griechischen und römischen Poesie; besonders die von dem Vergilerklärer Servius aufgezeichnete Version stimmt mit der späteren Ballade überein, deren ursprüngliche Entstehung Z. den mittelalterlichen Klerikern zuschreibt. Er bespricht die Tragödie des Euripides 'Protesilaos' und Ovids Heroide 'Laodamia' und unterscheidet in der antiken Sage zwei Motive: Protesilaos kehrt aus dem Hades zu seiner Geliebten zurück, und Laodamia lebt mit der Statue ihres Geliebten. Hierin will der Verfasser eine rationalistische Bearbeitung des Lenorenmotivs erblicken. In den Nachrichten der Gesellschaft für Archäologie, Geschichte und Ethnographie an der Universität Kasan (Bd. 21, S. 382ff.) teilt N. Katanov aus einem in Kasan 1766 gedruckten Buche eine kirgisische und eine tatarische Version der Siebenschläferlegende mit. Einen Beitrag zu den Schatzsagen liefert S. Vvedenskij (ebd. 22, S. 1—22). T. Martemjanov stellt die wenigen, zumeist nicht im Volke selbst entstandenen Lieder und Spiele zusammen, in denen das tiefe Leiden des durch die Leibeigenschaft bedrückten Volkes zum Ausdruck kommt (Istor. Véstnik Bd. 105, S. 852 bis 868); dass deren so wenig existieren, wird doch durch die strenge Zensur der Gutsherren nicht genügend erklärt. Als Kuriosität kann D. A. Speranskijs Buch 'Aus der Literatur des alten Ägypten', H. 1: 'Die Erzählung von den zwei Brüdern', 'Die Urquelle der Sagen von Koščej', wie auch vieler anderer .... (St. Petersburg, 1905. 8 + 264 S.) gelten. Einer Übersetzung des bekannten altägyptischen Märchens folgt eine Unmasse der kühnsten Vermutungen, die man sich überhaupt vorstellen kann. Der Verfasser versucht nachzuweisen, dass das genannte Märchen einen ungemeinen Einfluss auf die Bildung der russischen Sagen, Märchen und Lieder hatte. Die altägyptischen Erzählungen sollen nach Russland teils direkt lange vor der Christianisierung der Russen zu ihren 'Vorfahren', nämlich den Skythen, teils indirekt durch griechische Vermittlung gekommen sein. Das Motiv von den übernatürlichen Eigenschaften des Herzen Bitius soll im engsten Zusammenhang mit dem verbreiteten Märchen von dem unsterblichen Koščej und

ähnlichen Märchen der europäischen und asiatischen Völker stehen. Dass das Versteck der Seele Koščejs ein ganz anderes ist als das von Bitius Herzen, dass Koščej stirbt, wenn das Ei an seiner Stirn oder anders zerschlagen wird, Bitiu aber stirbt, als der Baum, in dessen Blüte sein Herz verborgen ist, gefällt wird, und wieder lebendig wird, nachdem sein Bruder das Herz gefunden und es ihm in Wasser zu trinken gegeben hat, um solche Kleinigkeiten kümmert sich der Verfasser nicht. Um seinen Phantastereien festeren Grund zu geben, nimmt er seine Zuflucht zu unmöglichen etymologischen Erklärungen. Den Namen des russischen Unholden Kovšej (so heisst er in einigen Versionen statt Koščej) bringt er in Verbindung mit Kaušu, Kuš, dem Namen der Provinz, deren Verwalter Bitiu wurde. Mit der altägyptischen Geschichte hängt eine andere Gestalt des russischen Volksepos zusammen, Idolišče poganoje, und zwar mit der Zeit der 19. Dynastie, Ramses II. Sesostris. Diese Gestalt tritt noch unter anderen Namen im russischen Epos auf, wie Badan Badanovič, Batyg Batygovič, Kalin-car, und alle diese Namen werden aus der altägyptischen Geschichte erklärt. In Nubien war ein Negerstamm Namens Kali, ein anderer Namens Tar-tar. So konnte nun der schreckliche König Kovšej, d. i. Ramses II., oder sein späterer Nachfolger Sabakon, in den Volkstraditionen car-Kalin oder Tatarin nach den unterjochten Völkern genannt werden. Wenn Badan auch sobaka (= Hund)-car heisst, so ist das ein Überbleibsel aus der altägyptischen Geschichte, ebenso der Name seines Sohnes Torokaška; so hiessen die letzten Herrscher der glänzenden Periode Ägyptens oder wenigstens seiner Selbständigkeit, Sabakon und Tacharak. Ähnlichen Proben eines staunenswerten Scharfsinnes begegnen wir im Buche auf Schritt und Tritt. — A. Wetuchow setzte seine oben 16, 220 erwähnte Studie über Beschwörungs- und Verwünschungsformeln fort (Rus. filolog. věstnik Bd. 54, 271—293. 55, 246—274. 56, 284—323). Einen Artikel zur Methodologie des Studiums der Volkspoesie, zugleich eine Kritik der verschiedenen Theorien wie auch eine kurz gedrungene Übersicht der Entwicklung dieser Wissenschaft in Russland schrieb N. Trubicyn (Rus. filolog. věstnik 54, S. 361—387). Nicht unerwähnt soll der Aufsatz S. Kuznecovs 'Zur Frage von Biarmia' (Etnograf. Obozr. 65—66, 1—95) bleiben; es werden die betreffenden Stellen skandinavischer Sagen genau analysiert, alle von skandinavischen, finnischen, russischen Gelehrten geäusserten Erklärungen von neuem kritisiert, die Identifizierung mit Perm abgelehnt und dieses Land bei der Varanger Bucht, vielleicht in der Nähe der Halbinsel Kola oder etwas weiter westlich vermutet.

Allgemeine ethnographische Beschreibungen einzelner Stämme, Bezirke, Dörfer sind selten. Zu erwähnen ist der Aufsatz von Dm. Zelenin 'Bei den Orenburger Kosaken' (Etnograf. Obozr. 67, 54—78), eine genaue Beschreibung eines Kosakendorfes am linken Ufer des Flusses Ural, der sozialen Verhältnisse, der Beschäftigung, Haus, Nahrung, Tracht, Hochzeit, allgemeine Charakteristik der Leute (im ganzen ein sehr tristes Bild), Sektenwesen (einige dort angesiedelte molokanische Familien) u. a. — J. Abramov berichtete über den Volksstamm Sajanen im Gouv. Kursk (Živ. Star. 15, S. 203—220), über die Erklärungen dieses Namens, wahrscheinlich nach der typischen Tracht der Frauen, über die Tracht, den Dialekt, teilte noch einige Lieder mit. Über einen anderen Stamm desselben Gouv., die sog. Cukanen schrieb Andr. Sidorov (ebd., Abt. 4, S. 54) einige kurze Bemerkungen. Die grösste Arbeit dieser Art, das Buch S. V. Martynovs 'Das Land der Petschora. Skizzen der Natur und des Lebens. Bevölkerung. Kultur. Gewerbe' (St. Petersburg 1905. 276 S.) ist uns nur aus Rezensionen bekannt (Etnograf. Obozr. 67, 142 ff., Věstnik Jevropy 1906, März, S. 381 ff.). Nach diesen gibt es ein vollständiges Bild der das Land bewohnenden Stämme und Völker.

bis zu den Samojeden, schildert die religiösen Verhältnisse, die Staroobrjadzen u. a.; Aberglauben, Zauberer, damit er den Brautleuten bei der Hochzeit nicht Schaden zufügen könne, ziehen sie unter dem Kleid ein Netz an: der Teufel muss vorher alle Knoten des Netzes lösen, um Macht über sie zu erlangen; Beschwörungsformel; krankhaftes Schluchzen, besonders bei den Frauen stark verbreitet, u. a. Hierher gehört noch die recht düstere Schilderung der Bauernbevölkerung, ehemaligen Freisassen aus einem Dorfe des Bz. Nižnedévick, Gouv. Voronež, von Thed. Polikarpov in dem Almanach des Gouv. Veronež für das Jahr 1906 (vgl. Etnograf. Obozr. H. 68—69, 143f.).

Auch das letzte Jahr brachte verschiedenes neues Material, vorerst aus der epischen Poesie. N. Šajžin gab eine kleine Sammlung epischer Volkslieder aus dem Lande Olonec heraus, im ganzen 14 Nummern in einem eigenen Büchlein 'Oloneckij Folklor' (Petrozavodsk 1906. 14 + 176 S. 16°). Vorausgeschickt ist eine kurze Übersicht der bisherigen Sammlungen russischer epischer Lieder. Die hier abgedruckten Lieder sind durchweg Varianten bereits bekannter und gedruckter Lieder, bis auf ein ziemlich langes, 241 Verse zählendes Lied: 'Die verunglückte Werbung des Fürsten Vladimir', welches bisher nicht aufgezeichnet worden ist, obwohl wir aus diesem Gebiete die umfangreichen Sammlungen Rybnikovs und Hilferdings besitzen. Hier bietet S. eine wirkliche Bereicherung der russischen Epik. Er fügt noch einige Bemerkungen über die Rezitatoren dieser Lieder hinzu, vier Männer und zwei Frauen, von denen er besonders eine Bäuerin dem besten Rezitator Rjabinin zur Seite stellt.

In unserem letzten Berichte (oben 16, 221) wurde der Tätigkeit der Moskauer Gesellschaft der Freunde der Naturwissenschaften, Anthropologie und Ethnographie, für Musikethnographie gedacht. Die zu diesem Zwecke eigens bei dieser Gesellschaft gebildete 'Kommission' gab nun den ersten Band ihrer Arbeiten (Trudy) heraus. Daraus seien hier hervorgehoben der erste Band der von A. V. Markov, A. A. Maslov und B. A. Bogoslavskij herausgegebenen Materialien, die im Sommer 1901 im Gouv. Archangelsk gesammelt wurden, und zwar am Winterufer des Weissen Meeres: 1. religiöse, 2. epische und historische Lieder und 3. Klagegesänge, ferner zwei kleinere Aufsätze von N. A. Jančuk, deren erster über das Studium des Volksliedes und die Tätigkeit der genannten Kommission berichtet, während der zweite die Bedeutung der Arbeiten des Fürsten V. Th. Odojevskij für die Geschichte der russischen kirchlichen und völkischen Musik bespricht. Leider konnte ich bisher diese Arbeiten trotz direkter Bitten nicht zu Gesicht bekommen. Über eine Handschrift mit Traumdeutungen und Liedern, auch einigen Volksliedern aus dem ersten Viertel des 19. Jahrhunderts, berichtet M. N. Speranskij (Etnogr. Obozr. 68—69, 98). Neue Fassungen der Lieder vom Fürsten Wladimir, Ilja Muromec, Dobrynja Nikitič, Solovej Budimirovič, Vasilij Buslajev u. a. wurden in der Zs. Živaja Starina abgedruckt (Bd. 15, Abt. 2, S. 1—4. 81—88. 123—129), daneben auch religiöse epische Lieder aus dem Gouv. Novgorod, die bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgezeichnet worden sind (ebd. S. 10—33), unter anderem Golubinaja Kniga, vom hl. Georg, weiter religiöse Lieder apokryphen Inhalts aus dem Gouv. Jaroslav (ebd. 34—61). M. N. Speranskij besprach (Etnograf. Obozr. H. 68—69, S. 1—28) das Liederrepertoir des Volkssängers T. Semenov und gab einige von ihm gesungene epische geistliche Lieder heraus. Viel Aufmerksamkeit wird den kurzen vierzeiligen Liedchen zugewendet; eine grössere, 607 Nummern zählende Sammlung aus dem Gouv. Nowgorod gab kritisch geordnet und bearbeitet D. Zelenin heraus (Etnograf. Obozr. 65—66, 164—230), eine kleinere aus dem Gouv. Jaroslav

ebd. 67, 120), eine andere aus Caricyn an der Wolga (Živ. Star. Bd. 15, Abt. 2, S. 75—80), andere zweizeilige 'Liebeslieder', eigentlich Leideslieder 'stradanija'; stradat = leiden synonym mit 'ljubit' = lieben aus dem Gouv. Tula (Etnograf. Obozr. 68—69, 101). Auch die jüngsten Produkte der 'Volkspoesie' finden Eingang in die ethnographischen Zeitschriften (Živ. Star. Bd. 15, Abt. 5, S. 8), da in denselben ein Übergang vom alten, absterbenden Volksliede, das den neu sich geltendmachenden Weltanschauungen nicht mehr genügt, zur individuellen Kunstpoesie erblickt wird.

Zur weissrussischen Volkspoesie finden wir sehr wenige Beiträge. E. Jakuškin macht auf eine im Jahre 1884 in nur 20 Exemplaren gedrukte Sammlung weissrussischer Hochzeitslieder aufmerksam (Etnograf. Obozr. 68—69, 96). Ausserdem wurde noch ein weissrussisches Lied vom Lazarus (Živ. Star. Bd. 15, Abt. 2, S. 109) veröffentlicht, mit einigen Bemerkungen über das Musikinstrument 'lira' und die 'lirnik' genannten professionellen, blinden oder mit anderen körperlichen Defekten behafteten Sänger religiöser Lieder. — Märchen, Sagen u. ä. wurden fast gar nicht beachtet. Bloss aus dem Gouv. Tula wurde eine Legende abgedruckt (Živ. Star. Bd. 15, Abt. 5, S. 36 f.), warum so viel Kinder in Russland sterben: einer unglücklichen Mutter erschien die Mutter Gottes und zeigte ihr, was für schlechte, missgeratene Leute aus ihren Kindern geworden wären, und daher wurden also ihre Kinder nicht am Leben gelassen. Nicht unerwähnt soll bleiben eine von P. Gorodcev (Etnograf. Obozr. H. 68—69, S. 108) abgedruckte westsibirische Version der Sage von Dido und der Eroberung Karthagos. — Sprichwörter und Redensarten teilte V. Antipov aus dem Gouv. Nowgorod (Živ. Star. Bd. 15, Abt. 2, S. 69—74), und G. Jakovlev aus dem Dorf Saguny, Bz. Ostrogožsk, Gouv. Voronéž mit, eine kurze Beschreibung des Ortes vorausschickend. Eine Sammlung von Rätseln aus dem Bz. Totma, Gouv. Vologda lieferte M. Jedemskij (ebd. S. 62). Nicht ohne ethnographischen Wert sind Liebesbriefe des Volkes, solche teilte nun auch N. Vinogradov mit (ebd. Abt. 5, S. 37).

Wenige Beiträge finden wir über Hochzeitsgebräuche, so über die Hochzeit bei den Russen und Zyrjanen im Gouv. Tobolsk (Jahrbuch der russ. anthropol. Ges. 1, 327—354), dann einige Bemerkungen aus dem Gouv. Kursk (Živ. Star. Bd. 15, Ab. 5, S. 1 f.). Frau V. Charuzina schrieb einige Berichte über Gebräuche beim Gebären, Taufen und bei der Kinderpflege in einem Bezirke des Gouv. Olonec (Etnograf. Obozr. 68—69, 88—95). D. Zelenin beschrieb in einem selbständigen Buche (Vjatka 1906) ein im Gouv. Vjatka begangenes Fest 'Tropecypljatnica', welches mit der alten Verehrung der Henne, als dem Symbol des Ehebündnisses, zusammenhängen soll. Ein eigentümlicher Rest des alten Gebrauches der Leichenverbrennung hat sich im Gouv. Smolensk erhalten nach einer Notiz in der Živ. Starina (Bd. 15, Abt. 4, S. 2). Vereinzelt sind Beiträge zur Kenntnis des Aberglaubens. D. Uspenskij berührte eine sehr interessante Frage, den Einfluss des Volksaberglaubens auf die kirchliche Ikonographie zu erforschen (Etnograf. Obozr. H. 68—69, S. 73—87); hierher gehört nicht nur das Abbilden von Heiligen mit Hundeköpfen, der Schwester-Fiebergeister u. a., sondern auch auf Gemälden des jüngsten Gerichtes die Darstellung Lermontovs oder des Grafen Leo Tolstoj in der Hölle. N. Vinogradov stellte in einem eigenen Buche (Kostroma 1905) die bei der Bienenzucht üblichen Aberglauben, Beschwörungsformeln u. a. zusammen. Über 'heilende Bäume' in Weissrussland berichtet V. Kostko in der Živ. Star. (Bd. 15, Abt. 5, S. 56); es sind aber eigentlich nicht heilbringende Bäume, sondern es wird das weitverbreitete Mittel angewendet, dass besonders mit [illegible] Krankheiten behaftete Leute durch das Loch im Baum kriechen oder

gezogen werden; dann zerreissen die Leute jenen Teil der Kleidung, welcher an dem wunden Körperteil sich befand, werfen ihn zu dem Baume und ziehen eine neue, speziell dazu mitgebrachte Kleidung an. Wer den zerrissenen Anzug nimmt, erkrankt an derselben Krankheit, an welcher der nun Geheilte litt. — Einen interessanten Bericht gab N. Bekarevič in den 'Trudy' des zweiten archäologischen Kreistages Twer im Jahre 1903 über die im Gouv. Kostroma in den Hühnerställen aufgehängten 'Hühnergötter', kleine, rohgeformte Steinchen, um Krankheiten von den Hühnern fernzuhalten. Fürst S. N. Trubeckij untersuchte die Frage der sog. 'Zolotaja baba' (Etnograf. Obozr. 68—69, 52—62), einer bei den Wogulen und bei den ugrischen Stämmen Sibiriens verehrten Gottheit, die auch zu den Stämmen Perms drang.

Über das Bauernhaus in einigen Ortschaften des Gouv. Jekaterinoslav, Bz. Verchnedneprovsk schrieb V. Charuzina (Etnograf. Obozr. H. 65—66, S. 127 bis 147), über das Haus des weissrussischen Bauern in einigen Ortschaften des Bezirkes Mglinsk, Gouv. Černigov, M. Kosič (Živ. Star. Bd. 15, Abt. 1, S. 74—93). Recht wenig Aufmerksamkeit wird der Beschäftigung des Volkes zugewendet. Über die Entwicklung der Töpfer-Hausindustrie, sowie auch über die Verbreitung feuersicherer Bauten schrieb M. Bělavenec in den 'Zapiski' der kais. russ. technischen Gesellschaft (39, 617—671), über primitive Töpferei im Gouv. Moskau machte einige Bemerkungen N. Smirnov (Živ. Star. Bd. 15, Abt. 1, S. 170). Nicht uninteressant ist ein kleiner Aufsatz von V. Antipov (ebd. S. 129) über Lösung von Grenzstreitigkeiten bei den Bauern: bisweilen bestimmte ein vertrauenswürdiger Bauer mit einem Stück Rasen am Kopf die Grenze, anderswo entschied ein Zweikampf zwischen zwei Dörfern. — Ziemlich zahlreich sind die Arbeiten über das russische Sektenwesen. Über die Duchoborzen handelt S. Stawrow (Christianskoje Čtenije 1905 Nr. 2—3), über die Stundisten, Stundotolstovzen, Chlysten und Skopzen im Gouv. Kursk V. Ševalejevskij (Das kurskische Sektenwesen. Kursk 1905), ein grösseres Werk über Sektenwesen veröffentlichte A. R. Borozdin (St. Petersburg 1905); über die Altgläubigen schrieb D. Zelenin (Kazan 1905; vgl. Etnograf. Obozr. 67, 139f.), derselbe über die Verbreitung geheimer Sekten in dem Lande an der Kama (Etnograf. Obozr. 68—69, 105); über die jetzigen religiösen Wirren bei den ehemaligen russischen Uniaten in Russisch-Polen und ihren Hass gegen die Orthodoxie berichtetete P. Korenevskij 'Unter den Kalakuten' (Istor. Věstnik 103, 204). —

Unter den Arbeiten zur kleinrussischen Volkskunde sei zuerst erwähnt die von Alex. Gruševskij verfasste Charakteristik der Tätigkeit des um die Hebung der Schätze der kleinrussischen Volkspoesie hochverdienten M. Maksimovič (1804—1873), bes. seiner historischen Arbeiten (Izvěstija der Abt. f. russ. Sprache Bd. 11, H. 1, S. 375—416). Die gesammelten Abhandlungen Mich. Dragomanovs über kleinrussische Volkstradition und Literatur sind unter der Redaktion von M. Pavlyk auf Kosten der wissenschaftlichen Ševčenko-Gesellschaft bis zum dritten Bande gelangt (Lemberg 1906, 6 und 362 S.), der kleinere in den Jahren 1869 bis 1889 in verschiedenen galizischen und in westeuropäischen Zeitschriften, wie Rivista Europea, Londoner Athenaeum, Melusine gedruckte Aufsätze, Rezensionen und Referate enthält. Von den grösseren Arbeiten, die Dragomanov nach seiner Berufung an die neugegründete Universität Sofia in dem vom bulgarischen Kultusministerium herausgegebenen 'Sbornik' veröffentlichte, wurden aufgenommen: 'Die slawischen Erzählungen von der Opferung des eigenen Kindes' (S. 149—183), 'Die slawischen Erzählungen von der Geburt Konstantins des Grossen' (S. 193—294), zugleich mit dem Vortrage, den er darüber 1889 im internationalen Kongress der

Traditionisten hielt (S. 184—192) und 'Slawische Varianten einer Evangelienlegende' (S. 295—298. Der geizige Bauer wird von Jesus in einen Esel verwandelt). Hinzugefügt sind aus Dragomanovs Nachlass Nachträge zu seinen eigenen Arbeiten, alle, obgleich sie, wie auch die Originale der bulgarisch veröffentlichten Abhandlungen, grossrussisch abgefasst wurden, in kleinrussischer Übersetzung. — Nicht bloss für die kleinrussischen Volkstraditionen, sondern für die Stoffgeschichte überhaupt ist höchst wertvoll der Aufsatz des Dr. Iwan Franko 'Das Lied vom Recht und Unrecht' (Mitteil. der Ševčenko-Gesell. d. Wissensch. 70, 1—70). Er untersucht die kleinrussischen Fassungen dieses Liedes, das grossrussische Lied, den Zusammenhang jener mit einem altrussischen Traktat vom Recht, der vor dem 14. Jahrhundert auf russischem Boden entstand; da die literarische Tradition später in die breiteren Massen drang, wird die Entstehung des grossrussischen Liedes in das 16., des kleinrussischen in das 17. Jahrhundert zu setzen sein. Dazu fügt Franko eine Übersicht dieses Stoffes in der mittelalterlichen Literatur Westeuropas (S. 41) und des Märchens 'Die zwei ungleichen Brüder', das gewöhnlich mit der Wette beginnt, ob Recht oder Unrecht besser sei (R. Köhler 1, 281. 465). Mit Cosquin, dessen Ausführungen er durch slawisches Material vervollständigt, sucht Franko die indische, buddhistische Heimat dieses Stoffes zu erweisen. Den Stoff zu erschöpfen, war nicht sein Ziel, doch hätte er das indische Material aus Clouston (Pop. Tales and Fictions 1, 249. 464f.) vermehren und für den Nachweis der Wanderung die kaukasischen Versionen (Sbornik mater. kavkaz. Bd. 19, Abt. 2, S. 104. Bd 24, Abt. 2, S 252), und die der Balkanvölker heranziehen können. Derselbe Gelehrte vergleicht die Legende vom Tode des Kosakenhetmans Nalivajko auf einem ehernen Stier mit der alten Legende von Phalaris, wie sie bei Vincentius Bellovacensis erzählt wird (Naukovyj Zbirnyk zu Ehren Prof. M. Hruševskyjs S. 76—90). In demselben Bande (S. 538—575) untersucht ein jüngerer Gelehrter, Zenon Kuzelja, slawische Balladen, in denen ein Jüngling in Frauenkleidern oder in einem Sack zur Schönen dringt und sie verführt; in einer slowakischen Ballade, die sich westlich bis nach Böhmen und in die Ober-Lausitz und östlich in die Ukrajne verbreitet hat, spielt König Mathias Corvinus die Rolle des verkleideten Liebhabers; diese Ballade ist verwandt mit der italienischen 'La falsa monaca' oder 'Margherita'. Die deutschen und altdänischen Balladen 'Zeit bringt Rosen' u. a. trennt der Verfasser von den romanischen, bringt sie aber in ein näheres Verhältnis mit den südslawischen Liedern vom Herzog Janko, Tomica Mesić und auch neugriechischen (Passow Nr. 478 u. a.). Das Motiv des Liebhabers im Sack erscheint in polnischen und wendischen Liedern, die mit den deutschen Liedern vom Edelmann im Habersack (Erk-Böhme Nr. 146) verwandt sind. — Kuzelja stellt ferner in einer grösseren Abhandlung 'Der ungarische König Mathias Corvinus in der slawischen Volksdichtung. Eine Analyse der mit seinem Namen verbundenen Motive' (Mitteil. der Ševčenko-Ges. d. Wissensch. 67, 1—55. 68, 55—82. 69, 31—69. 70, 86—113; auch SA.), die Lieder auf König Mathias, die besonders bei den südslawischen Völkern verbreitet waren, zusammen und sucht ihr Verhältnis zu ähnlichen romanischen und germanischen Balladen festzustellen. Bei den Serben und Kroaten erscheinen Lieder von der Wahl Mathias zum König von Ungarn und seiner Krönung; die Krone wird in die Luft geworfen und fällt immer auf Mathias Haupt. Diese Sage ist hauptsächlich in den Grenzen Ungarns lokalisiert, kommt aber bereits im Alexanderromane und in einem syrischen Romane vor (Zs. d. deutsch. morgenl. Ges. 28, 278). Andere Sagen des Westens und des Orients von Königswahlen und Krönungsweisen hat der Verf. nicht herangezogen. Noch beliebter ist König Mathias in der Volksdichtung der

Slowenen. In einer Ballade befreit er seine Frau aus der türkischen Gefangenschaft. Dazu vergleicht K. das serbokroatische Volkslied von Marko Kraljević und Mina Kosturanin und das romanische 'Il moro Saracino', und zeigt, dass letzteres die serbokroatische und slowenische Ballade beeinflusste, dass aber zwischen diesen beiden keine direkte Verwandtschaft besteht. Eine zweite slowenische Ballade erzählt von der Befreiung des Königs Mathias aus der türkischen Gefangenschaft mit Hilfe der Tochter des Sultans. Auch hier vergleicht K. zuerst die serbokroatischen Lieder von der Befreiung des Marko Kraljević durch die Sultanstochter, prüft deren Verhältnis zum byzantinischen Gedicht von Digenis und Akritas und hebt die bedeutenden Unterschiede zwischen ihnen hervor, er vergleicht weiter die englische Ballade 'The fair flower of Northumberland' u. a. und zeigt, dass die englische Version A dem serbokroatischen Liede näher steht als die byzantinisch-griechische. Die Quelle der slowenischen Ballade ist schwer zu bestimmen; sie stellt wohl eine Bearbeitung des in Frankreich, England und Deutschland populären Themas dar und entstand unter dem Einfluss des serbokroatischen Liedes von Marko Kraljević wie auch heimischer historischer Traditionen. Ferner bespricht K. die slowenischen Sagen vom Traume und der Rückkehr des König Mathias und ähnliche slawische Erzählungen von schlafenden Rittern, die in engem Zusammenhang mit den deutschen Sagen von Friedrich Barbarossa stehen; er zieht auch polnische und kleinrussische Sagen heran, ohne jedoch den Stoff zu erschöpfen; so bleiben z. B. zwei kleinrussische Sagen aus Galizien (Etnograf. Zbirnyk 12, Nr. 181 u. 193) unerwähnt. Endlich geht er kurz auf die Ballade von Mathias ein, die er schon in der oben erwähnten Abhandlung genauer untersucht hatte. K. hat in dieser seiner ersten grösseren Arbeit ein kolossales Material durchforscht und eine gründliche Kenntnis nicht bloss der slawischen Volksüberlieferungen, sondern auch der westeuropäischen Literaturen gezeigt. — Vl. Danilov versucht Nachklänge des epischen Liedes vom Kampfe Dobrynja Nikitič mit dem Drachen in den kleinrussischen Volkstraditionen nachzuweisen (Kijevskaja Starina 1905, H. 9, S. 104); ihm erscheint die Legende vom Kampfe Dobrynjas mit dem Drachen, der das Heidentum verkörpert, als ein Produkt des Kiewschen Volksgeistes, das in der kleinrussischen Sage von der Insel Perun nachklingt (vgl. Mitt. der Ševčenko-Ges. 74, 163f.). Derselbe Verf. liefert ausserdem einen kleinen Beitrag zur Geschichte der kleinrussischen geistlichen epischen Lieber (ebd. H. 1, S. 7), und untersucht die Totenklagen (ebd. H. 3—4, 11—12, vgl. Mitteil. der Ševčenko-Ges. 74, 227—230). Wichtig ist der grossangelegte, noch nicht abgeschlossene Aufsatz von Filaret Kolessa, 'Die Rhythmik der ukrainischen Volkslieder' (Mitteil. der Ševčenko-Ges. d. Wiss. 69, 7—30. 71, 44—95. 72, 80—111. 73, 65—118. 74, 33—68). Nach einer Übersicht der wissenschaftlichen Arbeiten über den rhythmischen Bau der ukrainischen, grossrussischen und serbischen Volkslieder geht der Verf. im 2. Kap. zur Untersuchung der Entwicklung der Rhythmik in der kleinrussischen Volksdichtung über. Nach einigen Bemerkungen über den Ursprung des Rhythmus, über die bloss von Männern und bloss von Frauen oder Mädchen gesungenen Lieder, über professionelle Sänger in Russland vom 11. Jahrhundert bis zu den neueren Kobzaren-Banduristen und Lirnykern, hebt er die älteren und jüngeren Schichten der gesammelten Lieder hervor. Die ursprünglichste findet er in zwei Totenklagen, dann in ähnlich gebauten historischen Liedern (dumy); andere archaische Formen haben sich in einigen Hochzeits- und Ernteliedern erhalten. Das Streben nach Gleichförmigkeit in Text und Melodie äussert sich vorzüglich in den Schlussversen der Lieder. In einem dieser festen Schlüsse wird der letzte Ton der musikalischen Phrase und die ent-

sprechende Silbe im Text verlangen, in einer jüngeren dagegen der vorletzte Ton und Silbe. Die weitere Entwicklung geht auf die Feststellung einer bestimmten Anzahl von Silben im Verse, die innere Ausbildung des Verses, seines Rhythmus, die Entwicklung bestimmter Cäsuren, des Refrains, der Palilogie, Wiederholung von Halbversen u. a., des Strophenbaues, des Parallelismus, der Alliteration, des Reimes, der gewöhnlich zweisilbig, doch auch einsilbig, selten dreisilbig ist, manchmal auch Binnenreim. Die Entstehung des Reimes möchte der Verf. nicht ganz westlichem Einflusse zuschreiben. In den folgenden Kapiteln: „Der musikalisch-syntaktische Fuss“ und „Übersicht der Liederformen“ wird der grosse Reichtum der rhythmischen Formen der kleinrussischen Volkspoesie und der Bau ihrer Melodien genau analysiert. Angehängt ist (74, 53) eine kurze Charakteristik gleichartiger Versmasse und Melodien in der slawischen Volkspoesie, deren gemeinsame Grundlagen und besondere Züge in dem rhythmischen Bau K. hervorhebt. Die Ähnlichkeit im Vers- und Strophenbau der slawischen Volkslieder und der lateinischen kirchlichen Hymnen glaubt er nicht einseitig durch blosse Abhängigkeit der ersteren von lateinischen Mustern erklären zu dürfen, da die Liederform der slawischen Volkspoesie weit älter als die ziemlich späten westlichen Einflüsse sei. Und so neigt der Verf. zu der Meinung, dass sich in der Volkspoesie der Slawen unabhängig von den lateinischen Mustern das Prinzip des musikalisch-syntaktischen Fusses, die Typen des Versmasses, die zweizeilige Strophe, die Hervorhebung der Schlüsse syntaktischer Ganze durch den Akzent, und vielleicht sogar der Reim (?) gebildet habe. — Kolessa bespricht ausserdem die Sammlung und Harmonisierung der kleinrussischen Volkslieder (Artyst. Vistnyk 1905, H. 2—5). — Rüstig schreitet die Publikation neuer Volksliedersammlungen vorwärts. Von diesen ist in der letzten Zeit die grossartigste, die von Volodymyr Hnatjuk besorgte Sammlung der sog. Kolomyjky (Bd. 1, 43 + 250 S., Bd. 2, 315 S.), kurzer, gewöhnlich zweizeiliger, doch auch vier- bis sechszeiliger Liedchen in zwölf- bis vierzehnsilbigen Versen. Sie sind auf die Ruthenen von Nordungarn, Bukowina und Galizien beschränkt, doch hier ungemein populär. Gesammelt und aufgezeichnet wurden sie bereits in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts von Zaleski (Wacław z Oleska), und bald darauf von Żegota Pauli, in grösserer Masse später von Jakob Holowackyj. Hnatjuk stellte seine Sammlung grösstenteils aus handschriftlichen Sammlungen zusammen; er hatte 70 solche zur Verfügung, die das Material aus 216 Ortschaften in einem Bezirk Nordungarns, 3 bukowinischen und 45 galizischen Bezirken bringen. Ausserdem benutzte er die älteren gedruckten Sammlungen, die er teils für den Text, teils für die vergleichenden Noten verwendet. In den vorliegenden zwei Bänden sind 5792 Liedchen abgedruckt. Sie sind in verschiedene Gruppen eingeteilt: 1. Völker und Volksstämme, 2. Geographische Namen, 3. Taufnamen, 4. Musik, Tanz, Gesang, 5. Tracht, 6. Soldaten, 7. Natur (nicht bloss Naturerscheinungen, Pflanzen, Tiere, Körperteile, sondern auch Nahrungs- und Genussartikel, Krankheiten), 8. Familienleben (auch häusliche Beschäftigungen), 9. gesellschaftliches Leben. In der Einleitung gibt H. eine kurze Charakteristik dieser Lieder, gegen Prof. Sumcov polemisierend und gewiss mit Recht eine nähere Verbindung der Kolomyjky mit den polnischen Krakowiaken abweisend. — Auch der Musik-Ethnographie wendet man ein intensiveres Interesse zu. Von Jos. Rozdol'śkyj und anderen wurden seit dem Anfang des neuen Jahrhunderts in Galizien eine grosse Anzahl von Melodien mittels des Phonographen gesammelt, die Stan. Ljudkevyč in Notenschrift umgeschrieben hat. Der erste Teil (Etnograf. Zbirnyk Bd. 21, 23 + 187 S.) enthält 731 Melodien. Die Einleitung betont die Wichtigkeit des

Phonographen für derlei Sammlungen trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten, legt die Gesichtspunkte bei der Redigierung dar, und gibt Bemerkungen über das Verhältnis der ukrainischen Melodien zu den galizischen (die ersten stehen auf einer höheren Stufe der Volksmusik, näher der musikalischen Kultur), über die bedeutenden Unterschiede unter den galizischen Liedern selbst, über den Einfluss fremder, besonders polnischer Melodien. Einen mehr populären als wissenschaftlichen Zweck verfolgt V. Budzynovskyj mit seiner Auswahl kleinrussischer Volkslieder (Kozaćki časy v narodnij pisny, Lemberg 1906. 237 S. Vgl. die ausführliche Kritik Iv. Franko, Mitteil. der Wiss. Ševčenko-Ges. 73, 205—211). Verschiedene kleinere Sammlungen wurden besonders in der Zs. 'Kievskaja Starina' gedruckt, so 'Materialien zur Ethnographie der bessarabischen Ruthenen' (1905, Bd. 10, S. 73—125), ausser Liedern und ein paar Erzählungen noch Rätsel und Sprichwörter; ferner das historische Lied von Nečaj in neuen Varianten (ebd. Bd. 1, 66—88), die Ballade von der Bondarivna und dem Herrn Kaniowski (ebd. Bd. 3, 480—494, Bd. 10, 9ff.), das Lied von der Befreiung von der Leibeigenschaft im Jahre 1861 (ebd. Bd. 9, 110ff.), ein Weihnachtslied (ebd. H. 1, 12ff.), eine grössere Anzahl epischer Lieder und auch einiger Märchen (ebd. 1904, H. 2—11; vgl. Mitteil. d. Ševčenko-Ges. 70, 231—235) und eine Sammlung von Märchen (ebd. 1905, H. 6—7, S. 117—165; vgl. Mitteil. der Ševčenko-Ges. 73, 222), eine Satire auf habsüchtige Geistliche (ebd. H. 6, 242), Schatzsagen (ebd. H. 1, S. 1). Ausserdem wurden einige Märchen noch in den 'Čtenija' der histor. Gesellschaft des Chronisten Nestor (Bd. 18, S. 3) abgedruckt (vgl. Mitteil. der Ševčenko-Ges. 69, 20f.) und nebst einigen Ortssagen eine Beschreibung des Johannisabends in Wolhynien mitgeteilt (Živaja Starina Bd. 15, Abt. 1, S. 155—169).

Weniger zahlreich sind die Beiträge über Brauch und Aberglauben. Der wichtigste und wertvollste darunter ist das von Dr. Zenon Kuzelja bearbeitete Buch 'Das Kind in Brauch und Glauben des ukrainischen Volkes' (Materialien zur ukrainisch-russischen Ethnologie Bd. 8. 6 + 220 S.). Die Grundlage des Buches waren von einem sich bescheiden unter den Anfangsbuchstaben seines Namens verbergenden Ethnographen im Süden des Gouv. Kiew gesammelte Materialien, die grossenteils von den Bauern selbst niedergeschrieben, ein um so getreueres und zuverlässigeres Bild der verborgensten Winkel ihres physischen und psychischen Lebens bieten. Kuzelja hat sich nicht mit einem blossen Abdruck dieses Materials begnügt, sondern es mit zahlreichen wertvollen Anmerkungen und Hinweisungen auf ähnliche Erscheinungen im Leben anderer verwandter und fremder Völker versehen. In der einleitenden Studie über Schwangerschaft, Geburt und Gebräuche und Gewohnheiten bei der Geburt (S. 1—59) zeigt er gründliche Kenntnis der einschlägigen Literatur. Der grössere Teil des Buches ist weniger dem Kinde gewidmet, als dem geschlechtlichen Leben besonders der Frau. Diese Materialien werden durch eine volkstümliche Somatologie und den einzelne Teile des menschlichen Organismus betreffenden Aberglauben eingeleitet. Es folgen Berichte über unnatürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes, Menstruation, deren Verhältnisse zur Schwangerschaft, geschlechtlichen Verkehr während der Menstruation, Beginn des geschlechtlichen Lebens, geschlechtliches Leben der Männer (Pollution, aus dem Samen Teufelchen); Furcht vor Kindersegen, Mittel dagegen, Ursachen der Unfruchtbarkeit und Mittel dagegen, Verkehr zwischen Mädchen und Burschen (1—120); das Kind vor der Geburt, die Frau während der Schwangerschaft, Fruchtvertreibung u. a. (127—162); Geburt (163—171), Zeremonial und Gebräuche von der Geburt bis zum ersten Kirchgang der Mutter (177—207), u. a. über die Namengebung; das uneheliche Kind bringt Glück; Erzählungen von Missgeburten

S. 208f.) und Wechselbälgen (S. 209f.). — Ausserdem ist ein kleiner Aufsatz über die Hochzeit von Vol. Jablonovskyj zu verzeichnen (Kiev. Starina 1905, H. 5, S. 205—227). Rechtsbräuche betreffen zwei kleinere Aufsätze Or. Levickij von der Begnadigung eines Verbrechers, dem ein Mädchen zu ehelichen verspricht (ebd. H. 1, S. 89; vgl. Mitteil. der Ševčenko-Ges. H. 73, 214) und über Verlobung Minderjähriger im 16. Jahrhundert (Kiev. Star. 1906, H. 1, S. 164). Einige Bemerkungen über die Weltanschauung des Volkes eines Dorfes des Bezirkes Radomysl, Gouv. Kiew, schrieb Iv. Savčenko (Živaja Star. 15, Abt. 2, S. 105), Vorstellungen von Himmel, Sternen, Sonne, Mond usw. Den Gebrauch des Mohns in der Volksmedizin behandelt Iv. Bénkovskij (Kiev. Starina 1905, H. 4, S. 34f.); ferner eine Beschwörungsformel gegen Rotlauf (ebd. H. 11—12, S. 66f.); über Lostage, besonders die Christwoche (Strannik 1905, H. 12). Interessante Parallelen zwischen den ruthenischen Stämmen der Karpathen und den kaukasischen Stämmen in Tracht, einzelnen Produkten der Hausindustrie u. a. weist Dr. Chv. Vovk nach (Naukovyj Zbirnyk zu Ehren Prof. Hruševskyj S. 595). Über die Nahrung bei den Bojken schreibt Vol. Hnatjuk (ebd. S. 576—594), über das Schmuggeln von Tabak, wie auch Rauchen und Kauen in den Gebirgen Galiziens Mich. Zubryckyj (ebd. S. 400—432). Derselbe schildert ein solches Gebirgsdorf, Mšanec (Mitteil. der Ševčenko-Ges. 70, 114—167. 71, 96—133. 74, 93—128) und das Leben dort, nebst einer Katasterkarte und einigen Urkunden zu seiner Geschichte vom 17. bis zum Anfange des 19. Jahrhunderts. Zum Schluss sei noch ein Aufsatz von Vadym Ščerbakovskyj über aus Holz gebaute Kirchen in der Ukraine (Mitteil. der Ševčenko-Ges. 74, 10—32) mit zahlreichen Abbildungen registriert.

Prag. Georg Polívka.

Georg Jacob, Geschichte des Schattentheaters. Erweiterte Neubearbeitung des Vortrags: Das Schattentheater in seiner Wanderung vom Morgenland zum Abendland. Berlin, Mayer & Müller 1907. VIII, 159 S. 8°. 4 Mk.

Der 1896 in Lyon erfundene und heut bei uns als Volksbelustigung weit verbreitete Kinematograph hat seinen Vorläufer in dem seit mindestens 250 Jahren in Europa heimischen Schattenspiel, das mit den Marionettenkomödien, dem Raritätenkasten und der Laterna magica verwandt, von umherziehenden Schaustellern vielfach geübt ward und auch in unserer Literatur seinen Niederschlag fand: so liess Goethe 1774 im Jahrmarktsfest zu Plundersweilen einen Schattenspielmann auftreten, und Arnim, Kerner, Uhland, Mörike, der Graf Pocci schrieben Schattenspieltexte. Indes ist die Kunst, auf einer beleuchteten Leinwand menschliche Figuren agieren zu lassen, die aus einfarbigem oder transparentem buntem Leder geschnitten waren, schon in weit früherer Zeit bei asiatischen Völkern nachzuweisen, und Ethnologen und Sprachgelehrte haben neuerdings diesen kindlichen Anfängen dramatischer Betätigung reges Interesse zugewandt. Ihre Forschungen hat der tüchtige Erlanger Orientalist Jacob, der sich selbst lebhaft daran beteiligt hatte, 1901 in einem Vortrage zusammengefasst, der uns nun in erheblich erweiterter Form vorliegt. Er gewährt uns einen willkommenen Überblick über die weit verstreute Literatur, die er ausserdem in bibliographischer Form verzeichnet hat[1], und sucht vor allem die Stationen des Verbreitungsweges

[1] G. Jacob, Erwähnungen des Schattentheaters in der Weltliteratur. Berlin, Mayer & Müller 1906. 49 S. mit einer Tafel. 2 Mk. — Angehängt sind einige Nachweise über orientalische Puppenspiele und eine Abbildung der angeblichen Grabschrift des Karagöz zu Brussa, die [illegible], wie Jacob Zs. d. G. (S. 811) gezeigt hat, dem Schattenspieler Mustafa Tevfik gilt.

historisch zu belegen[1]: zu einer abgerundeten Darstellung, die auch Technik und Stoffe gleichmässig berücksichtigte, ist die Zeit noch nicht gekommen. Zuerst erscheint das Schattenspiel in Indien im 6. Jahrhundert n. Chr., von dort drang es spätestens im 11. Jahrhundert nach Java und nach China; bei den Muhammedanern ist es im 13. Jahrhundert nachweisbar. Um 1270 sind die drei erhaltenen Komödientexte des ägyptischen Arztes Muhammad ibn Dânijâl verfasst, die J. ausführlich bespricht; sie führen die Hochzeit mit einer hässlichen Braut, das Jahrmarktleben, einen Knaben und seinen Liebhaber vor. Der Name der lustigen Person im heutigen türkischen Schattenspiel Karagöz (= Zigeuner) taucht erst im 17. Jahrhundert auf. In dieser Zeit muss auch das Schattenspiel von Tunis nach Neapel und Rom gelangt sein, von da aus kam es als 'italienische Schatten' nach Deutschland[2]; in Frankreich erhielt es im 18. Jahrhundert den Namen 'ombres chinoises'. Mit Recht zählt es also J. zu dem gleich Schach, Dame, Spielkarten, Mailspiel aus dem Orient zu uns gewanderten Zeitvertreib[3]. — Zu S. 117 verweise ich noch auf die Nachrichten über Berliner Schattenspieler aus den Jahren 1796—1803 (Mitt. d. V. f. Gesch. Berlins 1889, 138), zu dem S. 118 erwähnten Liede über Adam und Eva auf Kopp, Archiv für Kulturgesch. 2, 317. Aus Max Herrmanns S. 126 zitiertem Buche hätte noch der Hinweis auf den 'Raritätenkasten' (Leipzig 1798 S. 336—342: Abendvorstellungen oder Schattenspiel an der Wand. — Berlin Yz 5976) entnommen werden können. Der 1823 als Lehrer der Mathematik in Rossleben verstorbene A. W. Zachariä verfasste: Kronprinzchen von Kinderland, ein Schattenspiel (Leipzig 1821) und Das neue Schattenspiel aus Kinderland (o. J.). Dagegen gehören natürlich Theseus' Worte aus Shakespeares Sommernachtstraum V, 1: 'Das Beste in dieser Art ist nur Schattenspiel' nicht in die Reihe dieser Zeugnisse. Nicht erwähnt ist auch die vor 30 bis 40 Jahren in Norddeutschland geübte Form des Schattenspieles, bei der nicht Figuren, sondern lebende Menschen mit grossen Pappköpfen hinter einer ausgespannten Leinwand agierten; so haben wir als Kinder z. B. das Narrenschneiden und den Gang nach dem Eisenhammer aufgeführt. J. Bolte.

L. Maeterlinck, Le genre satirique dans la peinture flamande. 2e édition revue, corrigée et considérablement augmentée. Bruxelles, G. van Oest & Co. 1907. VII, 386 S. 8°.

Maeterlincks Werk, das zuerst vor vier Jahren in den Denkschriften der Brüssler Akademie erschien, behandelt einen sehr anziehenden Stoff mit ausgebreiteter Monumentenkenntnis und in flüssiger Darstellung. Wie Schneegans, den übrigens unser Autor nicht zitiert, 1894 den Begriff der grotesken Satire an der Gestalt Rabelais' darlegte, so bildet hier der erst neuerdings gebührend ge-

---

1) Also ganz anders als H. S. Rehms schwaches 'Buch der Marionetten' (Berlin, Frensdorff 1905).

2) Ebenso waren die Guckkastenmänner zumeist italienischer Herkunft; vgl. die Lieder bei Erk-Böhme, Liederhort 3, 515. Kretzschmer-Zuccalmaglio, Vl. 1, 291. Klamer Schmidt, Werke 1, 399 (1826). Kopp, Zs. f. d. Unterricht 9, 604. Friedlaender, Lied im 18. Jahrhundert 2, 444. M. Herrmann, Jahrmarktsfest zu Plundersweilen 1900 S. 19.

3) Wenn J. aber S. 151 auch den Papierdrachen dazu rechnet, so widerspricht dem, dass dieser schon auf altgriechischen Vasenbildern begegnet (Archäolog. Zeitung 1867, 125. Bullett. dell'Inst. archeol. 1868, 35. 38. Daheim 1881, Nr. 52, Beilage. 1882, Nr. 8, S. 126).

würdigte Antwerpener Maler Peter Breughel der ältere den eigentlichen Kern und Mittelpunkt der Betrachtung. Und zwar ist weniger von seinen Landschaften und biblischen Bildern die Rede, die bereits seine kräftige Selbständigkeit und seinen derben Realismus offenbaren, als von seinen für die Kulturgeschichte und Volkskunde des 16. Jahrhunderts so wertvollen Sittenbildern und Allegorien, in denen sich eine gesunde Moral mit seltsamer, oft düsterer Phantastik paart. Breughel liefert dem Volkskundler eine reichhaltige Darstellung vlämischer Kinderspiele und Sprichwörter, er hat für bekannte Schwänke wie das Schlaraffenland, den Krämer mit den Affen, den Kampf um die Hosen (das Symbol der Herrschaft im Hause), die dem Narrenschneiden verwandte Operation des Kei (eines in der Stirn sitzenden Steinchens), die blinden Blindenleiter den massgebenden bildlichen Ausdruck gefunden und bekämpft in seinen figurenreichen Spukallegorien die Tyrannei und das Laster ungescheut. Hierbei tritt freilich öfter die verwirrende Häufung grotesker Züge, in der sich der Betrachter kaum zurechtfindet, dem reinen künstlerischen Genuss störend entgegen, ganz wie bei Rabelais und Fischart. Auf die Zeitgenossen aber haben diese Kupferstiche ungemein anregend gewirkt, und ihr Einfluss lässt sich bis ins 17. Jahrhundert hinein verfolgen. Maeterlinck aber hat sich nicht begnügt, Breughel nebst seinen unmittelbaren Vorgängern, unter denen Hieronymus Bosch hervorragt, und Nachfolgern zu betrachten, sondern er führt uns in zehn voraufgehenden Kapiteln, die mehr als die Hälfte des Buches einnehmen, auch die satirische Richtung in der antiken und mittelalterlichen Kunst vor. Er bespricht den Einfluss der Tierdichtung und Tierfabel, der Teufelszenen in den Mysterien, der französischen Fabliaux und Bestiaires, der vlämischen Literatur auf die Miniaturen der Handschriften, die Teppiche des 14. Jahrhunderts, dann die religiösen Bilder des 15. Jahrhunderts, die deutschen Stecher und Maler satirischer Richtung und die älteren phantastischen Darstellungen des jüngsten Gerichts, des Totentanzes, der Versuchung des h. Antonius u. a. Man sieht, die Grenzen sind weit gesteckt, sowohl in örtlicher als in sachlicher Beziehung. Manches, was wir als Sittenbild bezeichnen würden oder was uns wohl scherzhaft erscheint, ohne doch ursprünglich so gemeint zu sein, ist hier unter den Begriff des Satirischen eingeordnet. Mit Vergnügen schöpfen wir aus dem reichen, übersichtlich ausgebreiteten Stoffe (259 Illustrationen!) Belehrung, allein bisweilen möchten wir die Untersuchung schärfer geführt, die literarischen Quellen vollständiger berücksichtigt sehen. Beim Streit der Weiber um die Hosen z. B. (p. 199) musste doch auf die zugrunde liegende Bibelstelle (R. Köhler, Kl. Schriften 2, 476), bei Meldemanns (nicht Mildemanns) Nasentanz zu Gümpelsbrunn auf Hans Sachsens Gedicht (oben 15, 50) hingewiesen werden. Auch die in der Tijdschrift voor nederlandsche Taal- en Letterkunde 14, 119 (1895) besprochenen niederländischen Bilderbogen des 16. Jahrhunderts hätten vielleicht Beachtung verdient. Doch genug der Bemängelungen, die niemandem die Freude an dem interessanten Buche verkümmern sollen. J. Bolte.

Notizen.

R. Andree, Scapulimantia. Boas Memorial Volume. New York 1906. p. 143—165. — Über die Wahrsagung aus dem Schulterblatte eines Schafes, deren Ursprung bei den Mongolen Innerasiens gesucht wird.

R. Basset, L'union fait la force. Revue africaine nr. 263 (1906), 4, 386—392. — Verfolgt die äsopische Fabel vom Rutenbündel, das der Vater seinen Söhnen zum Zerbrechen reicht, durch die Weltliteratur, wo sie unter Skiluros, Svatopluck, Dschingiskhan,

Sertorius u. a. in den Mund gelegt wird. Ich verweise noch auf Goedeke zu H. Sachs 1, 94 (1870), dazu Liebrecht, Zur Volkskunde S. 46. Viollet Le Duc, Ancien théatre françois 3, 93. Huberinus, Spiegel der Hauszucht 1554 Bl. Gg6b. Revue des trad. pop. 15, 650.

E. G. Bourne, Columbus, Roman Pane and the beginnings of american anthropology. Worcester 1906. 41 S. (Proceedings of the American antiquarian society).

V. Dingelstedt, Cossacks and cossackdom. (Scottish geographical magazine 1907, 239—260).

A. Forke, Die Völker Chinas. Berlin, K. Curtius 1907. 90 S. 1,50 Mk. — Die im Berliner Seminar für orientalische Sprachen gehaltenen Vorträge geben in knapper Form dem grösseren Publikum sachkundige Belehrung über Chinas Geschichte und Sitten.

H. Gaidoz, De l'étude des traditions populaires ou Folk-lore en France et à l'étranger. Explorations Pyrénéennes, bulletin de la société Ramond, 3e série 1, 174 bis 193. Bagnères-de-Bigorre 1907. — Vor einem geographischen Vereine legt der um unsere Wissenschaft hochverdiente Gelehrte Umfang und Ziele der Volkskunde übersichtlich dar und gibt eine Geschichte dieser Studien in Frankreich. Interessant ist, dass die unter Napoléon III. begonnene Sammlung der französischen Volkslieder auf eine persönliche Anregung J. M. Firmenichs, des Herausgebers von 'Germaniens Völkerstimmen', zurückgeht. Mit Recht bedauert G., dass über der nächsten Aufgabe der Sammlung der Überlieferungen so vielfach die höhere und schwierigere der vergleichenden und historischen Forschung versäumt wird.

C. C. van de Graft, Palmpaschen (Driemaandelijksche bladen uitg. door de Voreeniging tot onderzoek van taal en volksleven van Nederland 7, 1—19). — Durch ausführliche Nachforschung wird Art und Verbreitungsgebiet der oben 11, 215 von Weinhold besprochenen niederländischen Palmsonntagszweige festgestellt. Die Stöcke sind mit Buxbaum, Tannenreisig und Papierstreifen verziert und tragen oben oft einen vertikalen oder horizontalen Kranz oder Vogel aus Brotteig. Abbildungen und eine Karte sind beigefügt.

P. R. T. Gurdon, The Khasis. With an introduction by Sir Charles Lyall. London, D. Nutt 1907. XXVII, 227 S. 7 Sh. 6 d. — Die Schilderung der Sitten und Religion der in Assam ansässigen Khasis enthält auch (S. 160—187) 15 Volkssagen, darunter S. 171, wie der Mond seine Schwester verfolgend, von ihr mit Asche beworfen ward, S. 173 die an Polyphem erinnernde Tötung eines Menschenfressers und S. 181 eine Variante zu Simson und Delila.

F. Heinemann, Aberglaube, geheime Wissenschaften, Wundersucht, 1. Hälfte. Bern, Wyss 1907. XVII, 240 S. (= Bibliographie der schweizerischen Landeskunde Abt. 5, 5, 1). — In die grosse, von der Zentralkommission für schweizerische Landeskunde herausgegebene Bibliographie ist auch ein auf fünf Bände berechnetes Verzeichnis der volkskundlichen Literatur eingegliedert, an dem Heinemann seit 1897 arbeitet. Es soll umfassen: 1. Aberglauben, 2. Sekten, Hexenprozesse, Rechtsanschauungen, 3. Sagen und Legenden, 4. religiöse Gebräuche, 5. weltliche Sitten, Sprichwörter, Inschriften. Die vorliegende 1. Hälfte des 1. Bandes erweckt durch Reichhaltigkeit, gute Systematik und Genauigkeit ein günstiges Vorurteil für das ganze Unternehmen. Auf einen allgemeinen Teil folgt der besondere mit den Unterabteilungen Alchemie bis Magnetismus. Sollte, wie es scheint, auch einiges aufgenommen sein, was zu der Schweiz nur in loserer Beziehung steht, so wäre dies kein grosser Schade.

A. Hellwig, Das Einpflöcken von Krankheiten. Globus 90, 245—249 (1906). — Eine gefährliche Körperverletzung infolge Hexenglaubens. Archiv für Strafrecht 54, 132 bis 146 (1907). — Die Beziehungen zwischen Aberglauben und Strafrecht. Schweizer. Archiv für Volkskunde 10, 22—44.

Ahmed Hikmet, Türkische Frauen. Nach dem Stambuler Druck Xaristan u-gülistan von 1317 h zum ersten Male ins Deutsche übertragen und mit Fussnoten und einer Einleitung versehen von Friedr. Schrader. Berlin, Mayer & Müller 1907. IX, 64 S. 2 Mk. (Türkische Bibliothek hsg. von G. Jacob 7). — In diesen drei Novellen (das Wiegenlied, Tante Naqijje, Salhas Sünde) schildert der 1870 geb. talentvolle Autor mit einem den neueren Franzosen abgelernten Realismus das türkische Familienleben,

dem er zugleich Durchdringung mit modernem Geiste wünscht; er feiert hier die Mutter-, Gatten- und Vaterlandsliebe. Wie in früheren Bänden der Sammlung hat der Verdeutscher sorgsame Erläuterungen unter dem Texte beigefügt.

A. W. Howitt, The native tribes of South-east Australia. (Folk-lore 17, 174—189).

M. Höfler, Allerseelengebäcke, eine vergleichende Studie der Gebildbrote zur Zeit des Allerseelentages. Mit 30 Abbildungen. Wien 1907. 32 S. (Aus der Zs. f. österr. Volkskunde 13). — Bretzelgebäck. Archiv f. Anthropologie n. F. 3, 94—110. — Das Haaropfer in Teigform. Ebd. 4, 130—148. — Das Herz als Gebildbrot. Ebd. 5, 263—275.

Max Löhr, Volksleben im Lande der Bibel. Leipzig, Quelle & Meyer 1907. IV, 134 S. geb. 1,25 Mk. (Wissenschaft und Bildung, hsg. von P. Herre, 7). — Auf anziehende Weise führt der Breslauer Gelehrte einem gebildeten Publikum das heutige Palästina in sieben Vorträgen vor Augen; er schildert Land und Leute, das häusliche Leben, die Frauen, Ackerbau, Erwerb, geistige Interessen, endlich die Stadt Jerusalem, um hie und da Brücken aus der Gegenwart in die Vergangenheit zu schlagen. Für uns interessant ist die Erwähnung des Bauopfers und anderer abergläubischer Bräuche, der altertümliche Betrieb des Ackerbaues u. a. Auf einem Versehen beruht das S. 2 angegebene Todesjahr Herodots.

Gaston Paris, Esquisse historique de la littérature française au moyen âge (depuis les origines jusqu'à la fin du 15. siècle). Paris, Armand Colin 1907. XI, 319 S. — Dies letzte Werk des ausgezeichneten Romanisten, das zuerst 1902 in englischer Übertragung veröffentlicht ward und nun durch verschiedene Nachträge, Anmerkungen und ein Namenregister bereichert hervortritt, unterscheidet sich von seiner 'Littérature française au moyen âge' 1888 durch die Einbeziehung des dort fehlenden 15. Jahrhunderts und durch das historische Einteilungsprinzip, das hier an die Stelle der Gruppierung nach Literaturgattungen getreten ist. Sehr glücklich hebt der Vf. aus seiner innigen Vertrautheit mit der altfranzösischen Literatur gerade die für den Nationalcharakter bezeichnenden Züge hervor.

K. Reuschel, Über die Volkssagen des Königreichs Sachsen (eingehende Kritik von A. Meiches Sagenbuch 1903). Leipziger Zeitung 1907, 23. u. 30. März, wissensch. Beilage Nr. 12—13.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 26. April 1907. Der Vorsitzende Prof. Dr. Roediger teilte mit, dass der Herr Kultusminister dem Verein wiederum eine Beihilfe von 600 Mk. für das laufende Jahr bewilligt habe, und berichtete über die am 6. September 1906 in Wien gehaltenen Tagung des Gesamtvereins der deutschen Geschichtsvereine. Der Gründung einer zunächst von Herrn Dr. Wossidlo in Waren zu verwaltenden Zentralstelle für volkskundliche Bibliographie stimmte er bei, verwahrte sich aber gegen die Errichtung eines neuen Spezialmuseums für Volkskunde. Auch widersprach er der im neunten Jahresbericht des Vereins für sächsische Volkskunde aufgestellten Behauptung von einem Gegensatze der volkskundlichen Bestrebungen zur Philologie und Geschichte und wies darauf hin, dass der Volkskunde vielmehr dieselbe historische Methode eigen sei wie jenen Disziplinen, und dass die Ergebnisse aller drei Forschungszweige zu gegenseitiger Befruchtung dienen.

Den Vortrag des Abends hielt Herr Prof. Dr. Martin Hartmann über Recht und Brauch im Islam. Er zeigte, wie im Islam nur das Individuum berücksichtigt und jede Gruppenbildung als gefährlich unterdrückt wird. Der islamitische Staat ist nicht national, sondern ein internationales Religionsinstitut. Daraus folgt ein gewisser Absolutismus der Gläubigen gegenüber den Ungläubigen und Ketzern, sowie ein Weltmachtsdünkel, der den Tatsachen nicht entspricht. Der Frömmste in der Gemeinde ist der geehrteste bei Gott, sagt der Koran. Das Ergebnis ist aber auch weltliche Ehrung der Frommen und Frömmigkeitsdünkel. Den neubekehrten Christen und Heiden mussten im Beginne Zugeständnisse gemacht werden, aus denen sich der Heiligenkultus des Islam entwickelte, obwohl der Koran ihn verpönt. In seiner Rechtfertigung wurden die sog. 'heiligen Überlieferungen', d. h. lokale Gebräuche, in das geltende Recht, den Koran, eingeschmuggelt. Andere Zugeständnisse sind die Schlachtopfer, Speichelheilung und Dattelölsalbung an Kindern. Der von der Priesterschaft im eigenen Interesse gepflegte individualistische Zug zeigt sich auch in der Literatur, wenn von einer solchen überhaupt gesprochen werden kann, z. B. in den alten Zunftbüchern. Die Sprache des Islam ist das Arabische, das man von Tanger bis Peking findet. Ein islamitisches Staatsrecht gibt es nicht. „Die Leitung der Gemeinde ist beim Stamme Kurëisch", das ist der einzige staatsrechtliche Grundsatz des Koran. Diese Stelle wird aber jetzt auf kaiserlichen Befehl im Druck fortgelassen. Das islamitische Strafrecht verbietet: Diebstahl, Ehebruch, Weintrunk und Beleidigung, enthält aber keine Strafbestimmung über Mord und Totschlag. Die Rechtspflege ist im Islam ein sehr wunder Punkt. Die Beweisführung ist sehr erschwert und Rechtsbeugung fast Regel.

Herr Prof. Dr. Bolte legte unter Bezugnahme auf den oben S. 94 besprochenen Johannisbaum in den Pyrenäen eine von Herrn Dr. Höfler übersandte Abbildung solcher Bäume zu Thann vor und besprach die weitverbreitete, in England noch 1850 geübte Skapulimantie, die Wahrsagung aus dem Schulterblatte des Schafes, deren Ursprung jüngst R. Andree bei den mongolischen Steppenvölkern Innerasiens gesucht hat. Dazu stimmt gut, dass Jordanes diesen Brauch an Attilas Hofe bezeugt; keinen Glauben verdient ein byzantinischer Gelehrter des 11. Jahrhunderts, der ihn auf Plato zurückführt. Prophetische Bedeutung hatten entweder die weissen und roten Flecken des frischen (oder gekochten) Schulterblattes oder die Risslinien, die sich auf dem angebrannten Knochen bildeten. — Herr Prof. Dr. Roediger legte ein leinenes Damasttischtuch aus altem Familienbesitz vor, das mit reichen Mustern, einem Wappen mit Hirsch und Vogelkralle, Streublumen und der Zahl 1695 verziert war.

Freitag, den 31. Mai 1907. Der Vorsitzende machte Mitteilung vom Tode des früheren langjährigen Mitgliedes Dr. Gotthilf Weissstein. Dann berichtete er über den Delegiertentag des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde, der am 24. Mai in Eisenach stattgefunden hat, und von ihm und Herrn Prof. Dr. Bolte besucht wurde. Zum 1. Vorsitzenden des Verbandes wurde Herr Prof. Dr. Mogk in Leipzig erwählt, zum 2. Vorsitzenden Herr Prof. Seyffert in Dresden und zum Schriftführer Herr Dr. Dähnhardt in Leipzig. Der nächste Verbandstag soll im Herbst 1908 in Berlin stattfinden. — Herr Dr. Brunner legte eine Auswahl litauischer Webereien, Stickereien, Strickarbeiten und Trachtenteile aus Ostpreussen vor, welche der Kgl. Sammlung für deutsche Volkskunde seinerzeit von Herrn Direktor Goerke in Berlin geschenkt worden sind. — Dann sprach Herr Dr. Fritz Böhm über die Metalle im antiken Volksglauben. In Anknüpfung an die homerische Erzählung von Odysseus Aufenthalt in der Unterwelt zeigte er,

wie im Altertum die Vorstellung herrschte, dass die Geister oder Seelen vor dem Eisen sich scheuten. Im deutschen Volksglauben sind ähnliche Vorstellungen nachweisbar: das Schiessen in der Walpurgisnacht, der Aberglaube, dass man das Brot nicht brechen, sondern schneiden müsse, um böse Geister fern zu halten, das Hufeisen, das Kinderspiel 'Eisenzeck'. Im alten Rom trug die Braut einen eisernen Ring, und ihre Haartracht wurde unter einer ehernen Lanze geordnet. Aber nicht nur die Berührung des Metalls, sondern schon der Ton ist in dieser Beziehung wirksam. So läutet man bei Gewitter vielfach mit den Glocken. Schon Lucian sagt, dass Lärm überhaupt böse Geister abzuwehren vermöge. So lärmten die Kureten, um den jungen Zeus zu schützen. Sonnenfinsternisse und andere ungewöhnliche Naturerscheinungen wurden bei den Alten und den Germanen wie auch bei wilden Völkern mit Lärm begleitet. Glöckchen und Schellen trug man an Amuletten. Schellen, die oft in Gräbern gefunden werden, sollen wohl die Seelen an irdischer Wiederkehr hindern. Auch andere Metalle als Eisen und Erz dienten im Altertum zur Abwehr der Geister. So das Gold. Goldene bullae sind als Amulette zahlreich erhalten. In alten Gräbern Russlands fand man oft Goldblättchen über die Toten gestreut. Plinius berichtet von einer Regel der Volksmedizin, wonach die heilkräftige Pastinakwurzel nur mit goldenem Werkzeug ausgegraben werden müsse. Anderseits verpönte der konservative Geist im Kultus bei bestimmten Zeremonien und bei Herstellung einzelner Arzneien gewisse Metalle. Im Vestadienste in Rom wurde Erz dem Eisen vorgezogen. Die Ausschliessung von Metall bei der Beschneidung ist bekannt. Über andere Metalle ist in dieser Hinsicht nur wenig aus dem Altertum überliefert. Indessen dürfte das Blei wie im neueren, so auch im antiken Volksglauben eine gewisse Rolle gespielt haben. Denn man findet nicht selten in alten Gräbern bleierne Amulette und Spruchtafeln. — In der Diskussion, die sich an den Vortrag anschloss, fragte Herr Direktor Dr. Minden, ob die magnetische Kraft im Altertum vielleicht auch in dem besprochenen Sinne betrachtet worden sei. Diese Frage wurde verneint, vielmehr habe man den Magnet nicht als Metall, sondern als Stein angesehen. Herr Prof. Dr. Bolte verwies u. a. auf die Telephossage und auf deutsche Sagen vom Werfen eines Messers in Windwirbel, auf die Beschwörung durch kreuzweise gelegte Schwerter und das Schiessen mit silbernen Flintenkugeln. Herr Prof. Dr. Rudolf Meyer erörterte gewisse Widersprüche in den Volksanschauungen über die Kraft der Metalle. Im 6. Buch der Aeneis gebietet die Sibylle dem Aeneas blank zu ziehen, während sich nachher das Eisen als unwirksam gegen die Schatten erweist. Ebenda fährt Charon auf einem genähten Boote ohne eiserne Nägel über den Styx. Demgegenüber betonte Herr Dr. Samter, dass zur Lösung solcher Widersprüche der Grundsatz gelten müsse, Volksanschauungen nicht aus einem Prinzip heraus erklären zu wollen. Herr Prof. Dr. Roediger fasste solche Widersprüche als Schichten verschiedener Zeitperioden auf. Aus eigener Jugenderfahrung berichtete Herr Sökeland über einen Volksglauben an die abwehrende Kraft des Eisens: um bei aufziehendem Gewitter die Gärung zu erhalten, tauchte der Bäcker ein glühend gemachtes Eisen in Wasser, das dann dem Teige zugesetzt wurde.

Steglitz. K. Brunner.

Feuer und Licht im Totengebrauche.

Von **Paul Sartori.**

In einem inhaltsreichen Vortrage über 'Antike und moderne Totengebräuche' (Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1905, 34ff.) geht E. Samter von dem Gebrauch von Kerzen beim Todesfalle und bei der Bestattung aus. Er erinnert bei dieser Gelegenheit mit Recht daran, dass man bei der Erklärung eines Brauches nicht eine Einzelheit herausgreifen darf, sondern alle Fälle seines Vorkommens im Zusammenhange betrachten muss. Das soll im folgenden für die Verwendung von Feuer und Licht im Totengebrauche versucht werden.

Schon vor dem Eintritt des Todes kommt das Licht zur Verwendung. In Belgien zündet man auf einem Tische neben dem Bett des Sterbenden die an Lichtmess geweihte Kerze an. In der Pikardie wird die Taufkerze zu diesem Zweck aufbewahrt (Bulletin de folklore 2, 333). Als Ludwig XV. von Frankreich im Todeskampfe lag, hat man ein Licht ans Fenster gestellt und ausgelöscht, als der Tod eintrat (Radermacher, Das Jenseits im Mythus der Hellenen S. 29). In Oberdeutschland wird die sog. Sterbe- oder Römerkerze, eine kirchlich gesegnete Wachskerze (vgl. dazu Andree, Votive und Weihegaben S. 84), dem Verscheidenden brennend vorgehalten oder in die Hand gegeben.[1] Die Nachbarn stehen betend um sein Bett, jeder hat dazu seinen eigenen Wachsstock brennend mit in die Stube hereingebracht. Man lässt die Römerkerze auch bei der Leiche fortbrennen; selbst im Erlöschen ist ihr Dampf noch wirksam. Er kommt den armen Seelen zugute. Bei der Beerdigung und am Schlusse der Totenmesse wird hierauf nach dem Requiem die Kerze vom Priester feierlich ausgeblasen (Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 1, 167). In Oberbayern werden (um den Teufel fernzuhalten) dem Sterbenden brennende rote Wachskerzen in die Hand gegeben oder deren beständiges Licht unterhalten (Am Ur-Quell 2, 90). In der Oberpfalz wird dem Todkranken ein brennendes Licht vorgehalten, Lichtmesswachs oder eine

1) [So bei J. Frey, Gartengesellschaft 1556 cap. 10, Neudruck von Bolte 1896.]

schwarze Lorettokerze, die die bösen Geister und den Zauber abhält (Schönwerth, Aus der Oberpfalz 1, 241; vgl. Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich S. 311. Oben 6, 408: Iglau in Mähren). In Böhmen zündet man, wenn die Todesstunde naht, eine am Lichtmesstage geweihte Sterbekerze oder einen Wachsstock an und geht dreimal damit um das Bett des Sterbenden. Man heisst dies: „es wird ihm das Licht gehalten" oder „er wird weggeleuchtet". Andere gehen mit einem kleinen Glöckchen um das Bett des Kranken herum (John, Sitte im deutschen Westböhmen S. 166). Auch in der Eifel wird dem Sterbenden eine brennende Kerze in die Hände gegeben oder vorgehalten, und man klingelt mit der 'Benediktusschelle', um die bösen Geister fernzuhalten (Schmitz, Sitten des Eifler Volkes 1, 65). In Franken betropft man den Sterbenden mit der Kerze (Wuttke, Volksaberglaube § 723). In Rumänien werden zwei oder mehrere Kerzen brennend neben dem Kopfe des Sterbenden gehalten und dem Toten in die Hand gegeben. Doch darf diesen Dienst kein näherer Verwandter, auch kein intimer Freund verrichten, weil das den Todeskampf schmerzlicher gestalten würde; aber auch keiner, den der Sterbende nicht leiden kann. Die brennende Kerze bedeutet, dass der Sterbende Christ sei und mit allen Menschen versöhnt aus dem Leben scheide, und gleichzeitig soll sie ihm den Weg ins Jenseits erleuchten. Anderswo glaubt man, dass sie den Teufel fernhalte. Im ganzen Bereiche des rumänischen Volkstums bedeutet das Ableben ohne brennende Kerze einen 'finsteren Tod', etwas Schreckliches, das für den Toten sowohl wie für die Überlebenden böse Dinge im Gefolge hat (Flachs, Rumänische Hochzeits- und Totengebräuche S. 43). In Schweden wurden im Mittelalter die Hände des Sterbenden in betende Stellung gelegt und eine brennende Kerze hineingesteckt als Sinnbild der brennenden Lampe, mit der die Seele dem himmlischen Bräutigam entgegengehen sollte (Globus 89, 38). In Dänemark setzte man glühende Kohlen unter das Bett des Sterbenden, um ihm den Todeskampf zu erleichtern (Isäger, Aus der dänischen Volksmedizin, S.-A. aus Janus 1906, S. 20).

Auch ausserhalb des Christentums findet sich ähnliches. Wenn ein Hindu stirbt, wird ihm eine Lampe in die Hände gegeben, um seinem Geist in das Reich Yamas zu leuchten. Fromme Leute glauben, dass der Geist 360 Tage für diese Reise gebraucht, darum werden so viele Lampen geopfert. Sie werden nach Süden zu aufgestellt, weil der Süden das Reich des Todes ist (Crooke, Popular religion and folklore of Northern India p. 219). Wenn bei den Togonegern das Leiden zum Tode neigt, so wird neben der Bettstatt oder der Matte, auf der der Kranke kauert, ein Kohlenfeuer entzündet; auch hält man ihm das Kohlenbecken vor das Gesicht, damit er die Dämpfe einatme (Globus 72, 11). Auf Samoa wird, um bei dem Tode eines Menschen die Aitu abzuhalten, des Nachts Feuer unterhalten, geschrieen, gesungen und geschossen. Aus demselben Grunde

wird bei Schwerkranken stets das Haus erleuchtet gehalten, damit nicht ein Aitu den Kranken fortführe, d. h. er sterbe (Globus 68, 367).

So lange der Leichnam noch im Hause ist, spielt das Licht seine Rolle weiter. In Japan wird gleich nach dem Tode ausser Speisen eine brennende Öllampe neben den Leichnam gesetzt (Bird, Unbetretene Reisepfade in Japan 1, 221). Im alten Japan aber, wo er sieben oder acht Tage und Nächte, nach anderen Berichten 14 Tage, bei Personen von Rang noch viel länger, in einer moya (Trauerhaus) niedergesetzt wurde, bis die Vorbereitungen zur Beerdigung getroffen waren, wurden während dieser Zeit Speisen und Getränke in der moya niedergesetzt und ein Feuer vor dem Gebäude angezündet und brennend erhalten (Lay in Transactions of the Asiatic society of Japan 19, 507. 1891). In China werden Kerzen um den Sarg gestellt, um dem Geiste des Toten auf seinem Wege zu leuchten (Dennys, The folklore of China p. 21. Über die Sitte in Peking s. Grube, Zur Pekinger Volkskunde S. 38). Vor einer Leiche in Longputi (Südostborneo) brannten Harzlichter (Ratzel, Völkerkunde 2, 461). Wenn bei den Wotjäken die Leiche in den Sarg gelegt ist, klebt man an den Rand des Kopfendes brennende Wachslichter; ebenso am anderen Ende des Zimmers auf eine zum Aufhängen von Kleidern dienende Stange in der Nähe des Ofens und bittet die früher verstorbenen Verwandten, auch diesen Toten als Gefährten aufzunehmen (Buch, Die Wotjäken S. 144). Russische Lappen zündeten nach einem älteren Berichte um einen Sarg „viel Tannenwürzel“ an, die wie Lichter brannten (oben 11, 434). Wenn in Moskau ein Unbemittelter stirbt, stellt man den Sarg auf die Strasse mit einer Kerze daneben. Der Vorübergehende, der ein Almosen zur Beerdigung spenden will, steckt sein Geldstück in die Kerze (Bulletin de folklore 2, 365. 145). Die Armenier legen gleich nach dem Leichenbade zwei Kerzen in die Hände des Toten, damit er seine Verwandten und Bekannten in jener dunklen Welt erkenne (Abeghian, Der armenische Volksglaube S. 21 f.). Bei den Letten werden um die aufgebahrte Leiche brennende Lichter aufgestellt. Wenn von diesen eines zu Ende gebrannt ist, sehen die alten Weiber strenge darauf, dass das als Ersatz aufgesteckte neue nicht an der Flamme des verlöschenden, sondern mit einem Streichholz entzündet werde, „weil sonst dem Toten im Jenseits Feuer (Licht und Wärme) mangeln würde“ (Globus 82, 367). Nach jüdischer Sitte pflegte in dem Zimmer, wo eine Leiche lag, ununterbrochen Licht zu brennen (Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels S. 103). In der Schweiz muss die Leidfrau das Totenlicht brennend erhalten (Rochholz, Deutscher Glaube 1, 195). In der Oberpfalz darf die zu Häupten der Leiche stehende Wachskerze nicht erlöschen, solange der Tote im Hause ist, denn niemand würde es wagen, sie wieder anzuzünden. Auch darf man sie nicht stützen (Schönwerth, Aus der Oberpfalz 1, 246). Am Böhmerwalde entlang brennt ein kleines Öllicht ganz matt, damit kein

Lebender den Schein davon habe (ebenda).[1] Bei den Deutschen Westböhmens sagt man daher: „Es brennt wie ein Totenlicht“ (Unser Egerland 8, 55). Ein schwaches Öllicht auch beim steirischen Volke im Mürztal (Zs. f. öst. Volksk. 4, 293; vgl. Vernaleken S. 311: Neusohl im nördl. Ungarn). Im Lechrain kriegt der Tote in die Hände einen hochgeweihten Beter, einen Wachsstock und ein Amulet; neben ihm brennt die geweihte Sterbekerze (Leoprechting, Aus dem Lechrain S. 250). In Tuttlingen brennt bei Leichen von Kindern unter sechs Jahren nachts ein Licht (Birlinger, Volkstüml. aus Schwaben 2, 403). In der Höfer Gegend wird in der Nacht vor dem Begräbnisse in der Kammer, wo der Verstorbene liegt, beständig ein Licht gebrannt (Kohler, Volksbrauch im Voigtlande S. 252). In Ölsnitz, so lange die Leiche im Sterbehause liegt, „damit die Seele nicht so lange im Finstern zu wandeln hat“ (ebenda S. 442). In Franken wird neben die Leiche eine offene Scheere gelegt gegen die Hexen und ein Talglicht gegen die Mäuse (Wuttke § 729). Ein Licht muss bei dem Toten brennen, sonst fressen ihm die Mäuse die Augen aus (Schulenburg, Wendische Volkssag. S. 234). In Ostpreussen ist Licht im Sterbehause wohl geboten, wird aber oft vernachlässigt. In der zweiten Nacht brennt es nur kurze Zeit, und dann sagt man wohl: es ging von selbst aus (Lemke, Volkstüml. in Ostpreussen 2, 279). Auf der kurischen Nehrung lässt man Lichter am Sarge brennen, die beim Scheiden des Geistes von selbst verlöschen sollen und zu profanen Zwecken nicht verwandt werden (Globus 82, 291). In der Lüneburger Heide lag neben der aufgebahrten Leiche der Sargdeckel und trug zwei Leuchter mit brennenden Lichtern. Während der Tischler den Sarg schloss, wurden die Lichter von der Totenfrau zurückgestellt, um auszubrennen (Kück, Das alte Bauernleben der Lüneburger Heide S. 262). Auch in Westfalen darf das nachts bei der Leiche brennende Licht am Morgen nicht ausgelöscht werden, sondern muss in den Tag hinein fortbrennen, bis es von selbst verlischt (Kuhn, Westfäl. Sagen 2, 48 f. nr. 133; vgl. Woeste im Nd. Jahrb. 1877, 150). Auf Sylt brennt (statt der früher üblichen Leichenwache) ein Licht in der Stube, während die Leiche im Hause ist. Auf einigen Halligen wachen bei der Leiche zwei Personen, oder es brennen zwei Lichter in der Stube, so lange der Sarg noch nicht geschlossen ist (Jensen, Die nordfries. Inseln S. 338; vgl. 340). In einem alten Tanzliede von Osterland-Föhr wird erwähnt, dass „so viel Wachskerzen über der Leiche brennen sollen, als Blutstropfen von ihr gesprungen“ (ebenda S. 340, Anm.). Bei den Rumänen brennen Kerzen, so lange der Tote im Hause weilt, damit die Seele sehen könne, wo sie sich befinde (Flachs, Rumänische

1) D[illegible] in Niederösterreich: Wenn das Licht, das bei einem Toten steht, trüb und „dumper“ brennt, so stirbt bald einer nach aus derselben Freundschaft (Zs. f. d. Mythol. 4, [illegible]).

Hochzeits- und Totengebräuche S. 47). Die Dörfler kommen alle mit Kerzen herbei, um sie an der Totenkerze anzuzünden oder neben dem Leichnam niederzulegen. Dann muss vor allem das grosse Totenlicht aus reinem, gelbem Wachs genau in der Länge des Leichnams, fingerdick für einen älteren Toten, dünner für einen jüngeren, gedreht werden; es dient der Seele als stützender Stab beim Überschreiten der grossen Brücke vor dem Paradies. Diese Kerze wird in einen grossen, aus der Kirche geholten Leuchter gesteckt und dreimal täglich, wenn die Glocken geläutet werden, angezündet (Flachs S. 52f.). Auch bei den Bulgaren werden neben dem Toten Kerzen angezündet und Äpfel oder anderes Obst neben ihn gelegt (Strauss, Die Bulgaren S. 446). Die Huzulen stellen zu Häupten des Toten auf einen umgestürzten Topf eine Unschlittleuchte und ein Töpfchen mit Brunnenwasser. Leuchte und Töpfchen schenkt man nach der Beerdigung einem Armen, der Topf, auf dem die Leuchte stand, wird von einem alten Weibe zerschlagen, „damit der Tote niemand nach sich ziehe und in den Träumen nicht erscheine." Die Zimmerleute, die den Sarg gemacht haben, legen nach Vollendung ihrer Arbeit ihre Werkzeuge auf den Sarg und knieen neben ihm nieder. Hierauf waschen die Verwandten den Meistern die Hände, trocknen sie und reichen jedem ein Licht, ein Handtuch und ein Brot. In der Nacht vor der Bestattung brennt vor dem Hause ein Feuer (Globus 69, 91). In Alzen (Siebenbürgen) werden zwei Kerzen aus der Kirche unangezündet neben den Toten auf die Bank oder in den Sarg gelegt (Schuller im Progr. d. Gymnas. zu Schässburg 1863, 44 Anm. 30). In Pepinster (Prov. Lüttich) und im nördlichen Hennegau zündet man Kerzen um den Toten an. Diese Kerzen dürfen nicht zur Beleuchtung dienen; es muss eine brennende Lampe im Totenzimmer vorhanden sein (Bulletin de folklore 2, 340 nr. 48). Im Borinage hält jeder, der den Toten sehen will, während des Besuches die geweihte Kerze in der Hand oder bringt zu diesem Zweck die geweihte Kerze seiner Familie mit, wenn diese eine besitzt. In Charleroi und Umgegend lässt man nur einige Tropfen geweihten Wachses in Kreuzform auf den Sarg tröpfeln (ebenda 2, 341 nr. 53f.). In Northumberland pflegte auf einen Leichnam eine Kerze gesetzt zu werden, und ein ähnlicher Brauch herrschte auf der Insel Man. Im schottischen Tieflande wird eine Kerze dreimal um den Leichnam geschwenkt, wenn er gesegnet wird (Dennys p. 21). Von der im Mittelalter in Bayern üblichen Umräucherung der Leiche mit einer Glutpfanne (Glühtl) hat sich nur noch die volkstümliche Bezeichnung des kirchlichen Libera als ‘der Rauch’ erhalten (Am Ur-Quell 6, 101). Übrigens pflegten auch in Rom neben den lectus Rauchpfannen (acerrae, turibula) aufgestellt zu werden (Becker-Göll, Gallus 3, 493). In Bengalen wird der Leiche einer Frau, die während der Menstruationszeit oder im Wochenbett stirbt und darum leicht ein schädlicher Dämon werden kann, etwas Feuer auf die Brust gelegt (Crooke, Popular religion S. 170). Bei

den Parsen wird nach Beendigung des Sagdeed (Zeremonie des 'Sehens des Hundes') Feuer ins Zimmer gebracht und mit duftendem Sandelholz und Weihrauch in einer Vase unterhalten. Ein Priester sitzt davor und sagt den Zendavesta her, bis der Leichnam weggebracht wird (Globus 64, 395).

Manchmal kommen die Lichter noch kurz vor dem Wegbringen des Sarges zu besonderer Verwendung. In Iglau in Mähren wird unmittelbar vor der Funes (Leichenbegängnis), sobald die Trauergäste erschienen sind, abermals die geweihte Kerze angezündet (oben 6. 409). In Osterstade ist bei der häuslichen Totenfeier der Sarg von brennenden Lichtern umgeben. Auf ihm stehen Teller mit Zitronen und glimmenden Rauchkerzen. Zur Leichenrede tritt der Prediger vor den Sarg, wo ein Tisch mit zwei Lichtern steht. Nach der Leichenrede werden Lichter und Räucherkerzen entfernt (Allmers, Marschenbuch S. 259f.). Hat man bei der Leichenrede vergessen die Lichter anzustecken, so kann nach dem Glauben der Kassuben der Tote nicht selig werden (Knoop, Volkssag. a. d. östl. Hinterpommern S. 164 Nr. 97). In Mecklenburg ist allgemein der Brauch, dass bei einer Leiche die letzte Stunde vorher, ehe sie nach dem Kirchhof gebracht wird, ein paar Lichter angezündet werden. Diese dürfen nicht mit der Lichtscheere ausgelöscht oder ausgeblasen, sondern müssen mit der Hand ausgeschlagen oder mit einem Tuche ausgeweht werden oder müssen ausbrennen. Auch werden sie nicht eher ausgelöscht, als bis die Leiche aus dem Dorfe ist oder die Leidtragenden vom Kirchhof zurückgekehrt sind (Bartsch, Sagen aus Mecklenburg 2, 94f. nr. 313—317). Ähnlich in Braunschweig (Andree, Braunschweiger Volkskunde S. 225). Wenn in Gischow bei Bützow eine Leiche im Hause ausgesungen wird, steht der Sargdeckel neben dem Sarg auf zwei Stühlen. Auf dem Deckel stehen zwei brennende Lichter. Wird nach dem Gesange der Deckel zugemacht, so werden die beiden Stühle umgeworfen und die Lichter daneben gesetzt. Die Stühle werden nicht eher aufgehoben und die Lichter nicht eher ausgelöscht, als bis die Leiche aus dem Dorfe ist (Bartsch 2, 94 nr. 315). Ähnlich verfährt man in Böhmen, „damit niemand mehr von derselben Familie sterbe“ (John, Sitte im deutschen Westböhmen S. 174). In Oldenburg dürfen die drei Lichter, die am Begräbnistage auf dem Sarge brennen, erst nach der Rückkehr des Leichengefolges ausgelöscht und zu gewöhnlichen Zwecken nicht wieder angezündet werden (Strackerjan, Abergl. a. d. Herzogtum Oldenburg 2, 131). Im oberen Swanetien (Kaukasus) beginnt etwa zwei Stunden, bevor die Leiche aus dem Hause getragen wird, und wenn sich alle Dorfbewohner versammelt haben, das Beweinen des Toten. Das Zimmer, wo der Leichnam liegt, wird durch eine Menge von Wachslichtern erhellt, die an die Deckenpfosten, die Wände usw. angeklebt werden. Währenddes versammeln sich die Verwandten und nahen Bekannten des Verstorbenen. Dann erfolgt

lautes Weinen und Klagen. War der Verstorbene ein Mann, so wird, ehe man ihn aus dem Hause trägt, sein Gefährte und Kamerad bei der Arbeit, der Ochse, an seinen Sarg geführt; an seine Hörner sind angezündete Wachslichter befestigt. Nachdem er einige Augenblicke vor dem Toten gestanden, führt man ihn wieder weg. Das ist nach dem Glauben der Swaneten die letzte Freude, die der Verstorbene ins Jenseits mitnimmt (Beilage z. Münchener Allg. Zeitung 1906, Nr. 143, S. 542).

Wenn die Leiche aus dem Hause getragen wird, muss man ihr Feuer und Wasser nachwerfen, dann wird sich der Geist des Toten nachher nicht rühren und nicht im Hause zeigen (Bartsch, Mecklenb. Sag. 2, 96 nr. 329). Dieselbe Sitte mit gleicher Begründung auf Bornholm (Isäger, Aus der dänischen Volksmedizin [aus Janus 1906] S. 20). Bei den Grönländern schwingt ein altes Weib einen Feuerbrand hinter dem Leichnam her, der durchs Fenster, nicht durch die Tür, hinausgeschafft wird, und ruft dabei: pickleruck pock (= hier ist nichts mehr zu haben), und die sibirischen Tschuwaschen schleudern der hinausgetragenen Leiche einen glühend roten Stein nach, um ihr die Rückkehr abzuschneiden (Tylor, Die Anfänge der Kultur 2, 26).

In Rom wurde der Leichenzug (auch am Tage) von Fackeln begleitet, nach Servius, weil ursprünglich die Bestattungen bei Nacht stattfanden (Becker-Göll, Gallus 3, 501. Marquardt-Mau, Das Privatleben d. Römer S. 343ff.). Angeblich aus demselben Grunde figurierte auch in Japan im Leichenzuge ein Laternenträger (Lay in Transactions of the Asiatic society of Japan 19, 510. 1891). Nach der 'Allgemeinen Historie d. Reisen zu Wasser und zu Lande' 11, 669 (Leipzig 1753) geht im japanischen Leichenzuge u. a. vor der Leiche „ein einziger Mensch in aschgrauer Kleidung, welche Farbe sowohl als die weisse Trauer bedeutet, mit einer Kühnfackel.“ Bei den Sihongern (Südost-Borneo) schreitet auf dem Wege zum (vorläufigen) Begräbnis dem Zuge ein Mann mit einer brennenden Fackel voran (Ausland 57, 471). Bei der altindischen Bestattung geht vor dem Leichenzuge der Verrichter mit einem Feuerbrand. Dann kommen noch verschiedene Arten von Feuern (darunter drei irdene Schüsseln, die innen mit Kuhmist bestrichen oder mit leicht entzündbaren Substanzen gefüllt und in Brand gesetzt sind), u. a. auch das häusliche Feuer. Unmittelbar nach den Feuern kommt der Leichnam; zwischen ihm und den Feuern darf niemand gehen. Nach einigen Quellen wird der Leichnam mitten zwischen den Feuern geführt (Caland, Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche S. 19f.). Auch wenn die Sihánaka einen Toten zu Grabe bringen, muss einer aus dem Gefolge eine grosse, irdene Schüssel mit brennendem Kuhmist auf dem Kopfe nachtragen, die neben dem Grabstein niedergesetzt wird (Sibree, Madagaskar S. 327). Im wallonischen Gebiete geht eine grosse Zahl kerzentragender Kinder vor dem Leichnam her. Diese Kerzen wurden früher

Eigentum des Trägers, der heute statt dessen eine Bezahlung erhält. Anderswo (im Gebiet von Beaumont, Hennegau) werden die Kerzen durch Fackeln ersetzt und die Kinder durch Greise oder Arme (Bulletin de folklore 2, 358 nr. 120). Beim rumänischen Leichenbegängnis wird die erstlich schon erwähnte grosse Totenkerze (toiagul) brennend bis zum Grabe vorangetragen. Vor dem Sarge gehen Männer mit Laternen und Heiligenbildern (Flachs, Rumänische Hochzeits- und Totengebräuche S. 53. 58). In Hamburg leuchteten früher, als noch Abendleichen Mode waren, die sog. Lüchtendräger, mit Stocklaternen bewehrt, die Leichen zu Grabe (Schütze, Holstein. Idiotikon 3, 32). In Oberbayern müssen alle beim Totengange benutzten Kerzen oder Wachsstöcke rot sein (Am Ur-Quell 2, 102). In der Gegend von Aalen sitzt (bei Katholiken) auf dem von Ochsen gezogenen Leichenwagen oft eine Frau, die ein brennendes Licht in einer gewöhnlichen Laterne hält (Birlinger, Aus Schwaben 2, 316). In Ditmarschen fuhr noch vor einigen Jahren die Leichenfrau mit nach dem Kirchhof, um die Lichter auf dem Sarge in der Kirche anzuzünden und die Totenlaken mit heimzunehmen (Am Ur-Quell 1, 32). Auf Sylt gehen zwei Frauen als Verwandte der Leiche voran. Die eine trägt zwei Lichter, die sie in der Kirche auf den Altar legt, die angezündet werden und während des Gottesdienstes brennen; die andere hat die Begräbnisgebühren für Küster und Pastor (Jensen, Die nordfries. Inseln S. 343).

Im Lande Wursten und in anderen friesischen Marschen haben alle Häuser, bei denen ein Leichenzug vorbeikommt, zur Ehre des Toten die nach der Strasse liegenden Fenster hell illuminiert; die Bestattungen finden gegen Abend statt (Allmers, Marschenbuch S. 318).[1] Erinnert sei auch an die in grösseren Städten geübte Sitte, bei besonders feierlichen Leichenbegängnissen die Strassenlaternen, an denen der Zug vorbeikommt, anzuzünden.

Wenn die Leiche im Kirchenschiff aufgebahrt ist, wird das Seelamt gelesen. Man zündet Kerzchen zu Ehren des Toten an, auf dass das ewige Licht ihm leuchte. Noch während des Amtes machen die Leidtragenden einen Opfergang um den Altar. In manchen Orten opfert man noch nach alter Sitte Wachskerzen (oben 6, 410: Iglau in Mähren). Ähnliche Umgänge mit Kerzen, die dann am Altar geopfert wurden, in Brüssel und im wallonischen Brabant (Bulletin de folklore 2, 365 nr. 146). In Audenarde in Flandern ist es noch Brauch, dass bei der Seelenmesse bei der Beerdigung der nächste Verwandte, der zum Opfer geht, eine Kerze opfert und in diese ein Geldstück hineinsteckt, das er opfern will, während die Freunde und Nachbarn, wie sonst auch, ihr Geldstück auf

1) Wenn auf Celebes ein fürstlicher Leichenzug die Strasse passiert, so verbrennen die Bewohner der anliegenden Häuser Salz, um die Dämonen von sich fernzuhalten, die durch den Lärm des Leichenzuges erschreckt, nach allen Seiten auseinanderstieben (Schwally, Semitische Kriegsaltertümer 1, 32f.).

den Teller oder in den Klingelbeutel legen (ebd. 2, 365 nr. 145). Vom Leichenbegängnis eines Meisters vom Tempel heisst es in der Regel des Ordens: Bei seiner Seelmesse sollen eine grosse Menge Wachskerzen und Lichter brennen und unter grossen Ehrenbezeugungen soll er begraben werden. Dieses helle Kerzenlicht soll einzig seiner Meisterwürde zu Ehren entzündet werden (Körner, Die Templerregel S. 62 nr. 198).

Bei einem Überblick über diese mannigfachen Gebräuche bis zu dem Augenblicke der Bestattung des Leichnams ergibt sich als gemeinsamer Grund für die Verwendung des Feuers und Lichtes in erster Linie offenbar die Absicht, böse Einflüsse von dem Sterbenden oder Toten, aber auch von den Überlebenden fern zu halten.[1] Selbst in christlicher Umgebung bricht diese Vorstellung noch überall hindurch. Nicht nur der Sterbende und Tote erhält sein Licht, sondern auch die ihn Besuchenden tragen eins zu ihrer Sicherung (Rumänien, Belgien, Oberdeutschland). Recht deutlich tritt die Abwehr hervor in dem schottischen Brauche, eine Kerze dreimal

1) Der Glaube an die abwehrende, reinigende, zauberbrechende Kraft des Feuers ist viel zu verbreitet, als dass man ihn nicht auch im Totengebrauche immer zunächst ins Auge fassen müsste. — Feuer wird verwandt zum Schutz gegen böse Menschen und Feinde (Liebrecht, Zur Volkskunde S. 319. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer 1, 23. 28. Oldenberg, Religion d. Veda S. 340); gegen Hexen und Alpdruck (Wuttke, Volksabergl § 115f. 215. 414. 419. Panzer, Beitr. z. dtsch. Mythol. 1, 262 nr. 91); gegen böse Geister (Tylor, Anfänge der Kultur 2, 195ff. Oldenberg 337f. Crooke, Popular religion S. 154. Abeghian, Der armenische Volksgl. S. 34f. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte 1, 133. 615. Kuhn, Märk. Sagen 385 nr. 72. Oben 3, 34); gegen Irrlichter (Ztschr. d. Ver. f. rhein. u. westfäl. Volkskunde 3, 208); gegen Gewitter (Andree, Votive u. Weihegaben S. 84. Reubold, Beitr. z. Volkskunde, Kaufbeuren 1905, 18: im Ansbachischen); gegen Krankheiten (Isäger, Aus d. dänischen Volksmedizin S. 17ff. Wolf, Beitr. z. dtsch. Mythol. 2, 377f.); für Neugeborene und Wöchnerinnen (Oldenberg S. 337f. Kuhn, Westfäl. Sagen 2, 33f. Müllenhoff, Schlesw.-Holst. Sagen S. 579. Ausland 57, 782: Halligfriesen. Jahrb. f. Schlesw.-Holst. Landeskunde 4, 157. Kahle in d. Neuen Jahrb. f. d. klass. Altert. 1905, 720, Anm. 4: Schweden u. Norwegen. Globus 89, 382: Schweden. Bartsch, Mecklenb. Sagen 1, 46. 91. 2, 43. 65. Wuttke § 583. Höfler, oben 15, 315f. Lynker, Deutsche Sagen usw. in hessischen Gauen S. 55. Curtze, Sagen a. Waldeck S. 219. 227. Zs. f. rhein. u. westfäl. Volkskunde 2, 178. Reubold, Beitr. z. Volkskunde S. 45: Ansbach. Monseur, Le folklore wallon p. 37. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 31. 360. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte 2, 125, 1. Philologus 64, 210); für die Hebamme auf ihrem Amtswege (John, Sitte im deutschen Westböhmen S. 110); bei der Taufe (Alpenburg, Alpensagen S. 255. John S. 114); bei der Hochzeit (Philologus 64, 210. Bartsch, Mecklenb. Sagen 2, 70 nr. 251; John S. 149. Dennys, The folklore of China p. 17); bei der Rückkehr von der Kirchweih (Reubold S. 42: Ansbach. Nach der Kirchweih, Montags früh, liessen sich die Burschen oft wieder nach Hause spielen. Dann musste einer von den Kellnern, wenn es auch schon hell war, eine Laterne mit brennendem Licht an einer Ofengabel tragen); im Hause (Grüneisen, Der Ahnenkultus Israels S. 104. Hüser im Progr. v. Warburg 1898, S. 24: Auf Agatha lässt man noch vereinzelt in allen Ställen des Gehöftes Lichter brennen. Körner, Die Templerregel S. 9 nr. 21: wo die Tempelritter schlafen, soll Licht brennen bis zum Morgen, zum Schutze gegen den Erzfeind; vgl. S. 14 nr. 37); in Feld, Wald u. Flur (Schwally, Semit. Kriegsaltertümer 1, 88. Isäger S. 18ff. Witzschel, Thüring. Sagen 2, 189: 'Hollerad'. Wolf, Beitr. 2, 378ff.: Notfeuer. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte 1, 520: Johannisfeuer).

um den Leichnam zu schwenken[1]), wofür in Bayern das Umräuchern der Leiche mit einer Glutpfanne eintritt. Auf Schutz und Sicherung deutet auch wohl das Anzünden der Kerzen in einem Zeitpunkte, wo die Gefahr böser Einflüsse am grössten zu sein scheint, im Augenblicke des Todes, kurz vor dem Wegtragen der Leiche, auf dem Wege zur Bestattung. Auch das Verbot, die Kerzen nicht eher auszulöschen, als bis die Leiche aus dem Dorfe ist, ihre Aufstellung neben dem umgeworfenen Stuhle (in Mecklenburg) bilden besondere Vorsichtsmassregeln. Endlich hat auch wohl die rote, die Wirkung des Feuers gewissermassen verdoppelnde Farbe, die in Oberbayern für alle beim Totengange benutzten Kerzen vorgeschrieben ist, abwehrende Kraft.[2])

Gegen welche Mächte nun die Abwehrmassregeln sich richten, ist nicht ohne weiteres und für jeden Fall bestimmt zu sagen.[3]) Der Sterbende wird gegen böse Geister und allerlei Zauber, vielleicht noch im letzten Augenblicke gegen den Tod selbst geschützt werden sollen, der Tote aber bringt seinerseits die Überlebenden in Gefahr, teils durch die lebensfeindlichen Mächte, die noch längere Zeit an ihm haften, teils durch seine eigene Seele, die gern andere mit sich ins Jenseits zieht.[4])

1) Bei Hinduhochzeiten werden Lichter und andere Gegenstände der Braut und dem Bräutigam um das Haupt geschwenkt als Schutz gegen böse Geister (Crooke, Popular religion p. 199).

2) Roter Wachsstock schützt gegen Behexung der Wöchnerin (Wuttke § 195. E. H. Meyer, German. Mythol. 209); gegen Alpdruck (Wuttke § 419). Rot ist die Hochzeitsfarbe, um gegen allerlei Zauber zu schützen (Meyer S. 213). Rot als Zauberfarbe (oben 2, 113). Heilende Kraft der roten Farbe in der Volksmedizin (Isäger S. 22f.).

3) In einer Sage bei Schell, Bergische Sagen S. 23 sitzt auf der Leiche eines Hexenmeisters ein graues Tier, ähnlich einer Katze, das sich nicht verscheuchen lässt. Ein Licht, das man neben den Toten setzt, wird immer wieder ausgelöscht (jedenfalls durch den in der Katze verkörperten Dämon). Auch die Ullerkens können fremdes Licht nicht vertragen und löschen es aus (Jahn, Volkssagen a. Pommern u. Rügen S. 77f.). Vor der Leiche eines Missetäters erlöschen die Kerzen (Wolf, Niederl. Sagen S. 303. Oben 15, 347). In einer Elberfelder Sage versucht die Mutter eines kranken Kindes vergeblich Feuer zu machen. Sie bittet daher eine Nachbarin auf ihrem Herde etwas kochen zu dürfen. Als sie zu ihrem Kinde zurückkehrte, war es gestorben. Sofort brannte das Herdfeuer wieder (Schell, Neue bergische Sagen S. 15). In der Kapelle zu Ellingen soll das Licht immer erloschen sein, wenn eine Leiche vorbeikam (ebd. S. 95). — Nach armenischem Glauben müssen beim Auslöschen eines Lichtes in der Nacht besondere Gebete hergesagt werden, um die Wirksamkeit böser Geister zu lähmen (Abeghian, Der armen. Volksgl. S. 34f.).

4) Der Gedanke, dass das Feuer auf die Seele einen belästigenden Einfluss ausübt, kann umgekehrt auch dazu führen, den Gebrauch von Feuer und Licht in Rücksicht auf Sterbende und Tote einzuschränken oder zu untersagen. Bei den Siebenbürger Sachsen pflegt man hellen Lichtschein vom Sterbenden fernzuhalten, weil dadurch die Aufregung der Seele gesteigert und ihr das Scheiden vom Körper erschwert werde. Man unterhält daher die Nacht hindurch nur ein kleines, nicht hellschimmerndes Feuer im Ofen (Schuller im Progr. Schässburg 1863, 40). Dass beim Toten nur ein schwaches Licht stehen soll, wird in mehreren der obenerwähnten Beispiele betont. In Mentone zündet man, während ein Toter im Hause liegt, kein Feuer an und isst kein Fleisch, „der Tote würde darunter leiden" (Revue des tradit. popul. 9, 117). Es darf überhaupt

Aber das Feuer ist nicht bloss ein feindliches, verzehrendes, scheuchendes Element, sondern auch freundlich und hilfreich: es leuchtet und wärmt. Darum findet sich vielfach, wie die angeführten Beispiele zeigen, sein Gebrauch auch mit allerlei anderen Deutungen verknüpft, namentlich mit der, dass es dem abgeschiedenen Geiste auf dem Wege ins Jenseits oder im Jenseits leuchten solle. Auch diese Auffassung ist Naturvölkern nicht fremd, wie gleich noch aus anderen Beispielen hervorgehen wird, aber sie setzt doch schon entwickeltere Jenseitsvorstellungen voraus. Vielleicht hat man auch in der Sitte, den Leichnam mit Feuer und Licht zu Grabe zu geleiten, hier und da eine gewisse Gewähr dafür gefunden, dass der abgeschiedene Geist, der weisenden Flamme folgend, seinen Körper auch wirklich zur Bestattung begleitet, eine Auffassung, die freilich auch nur die Beseitigung und Unschädlichmachung der Seele im Auge haben würde.[1]) Jedenfalls muss die Angabe, dass die Leiche auf dem Wege zur Bestattung deshalb von Lichtern begleitet werde, weil diese ursprünglich bei Nacht stattgefunden habe, als eine spätere Umdeutung betrachtet werden.[2])

---

vielfach im Sterbehause eine bestimmte Zeitlang nicht gekocht werden: vgl. mein Dortmunder Programm 1903, 56f. In Argos mussten, die einen Verwandten oder Genossen verloren hatten, ihr Feuer löschen und nach der Trauer bei Nachbarn neues anzünden (Preuner, Hestia-Vesta 474). In Oldenburg muss nach einem Todesfall das Herdfeuer sofort ausgegossen werden, sonst kehrt der Tote wieder (Wuttke § 737. Hier mag freilich auch die Befürchtung zugrunde liegen, dass das Feuer irgendwie verunreinigt ist, oder dass gar die Seele dadurch angelockt werden und darin Wohnung nehmen könnte). Die Fulbe begraben ihre Toten in Häusern, in denen dann mit Vorliebe fremde Gäste einquartiert werden; doch erhalten diese den Wink, kein Feuer darin anzuzünden. Sie wissen dann, dass sie sich in einem Totenhause befinden. Auch in dem Falle, dass ein solches Haus noch von einer Familie bewohnt ist, darf kein Feuer in ihm angebrannt werden (Passarge, Adamaua S. 502). Lewy erwähnt (oben 3, 27) aus der zum talmudischen Schriftenkreise gehörigen Tosefta die Vorschrift: „Stellet das Licht auf die Erde, damit die Toten sich ärgern“ oder: „Stellet das Licht nicht auf die Erde, damit die Toten sich nicht ärgern“, und vergleicht damit eine Bestimmung der Synode zu Elvira v. J. 306: „Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt.“

1) Wenigstens kann die ursprüngliche Sitte der Abwehr leicht einmal eine solche mildere Deutung annehmen, wie man denn den oben aus Westböhmen angeführten Brauch, das Bett des Sterbenden dreimal mit einer Kerze zu umwandeln, mit den Worten erklärt: „es wird ihm das Licht gehalten“ oder „er wird weggeleuchtet.“ Anderswo wird die gleiche Verwendung der Glocke dahin gedeutet, dass sie die Seele anlocke und auf ihrem Scheidewege geleite. Siehe darüber oben 7, 368f. Ganz ähnlich werden Glocke und Feuer bei den Landdajaken von Sarawak benutzt, um die Seele, die den Körper eines Kranken verlassen hat, wieder zurückzurufen. Der Priester wickelt eine kleine Schale in ein weisses Tuch und stellt sie zwischen die dargebrachten Opfer; dann schreitet er mit einer Fackel in der einen und mit einem Rosenkranz und einer klingenden Schelle in der anderen Hand herum und spricht die Zauberformeln. So wird die Seele wieder herangelockt (Wilken, Het animisme S. 16).

2) Ähnlich werden die als Weihegaben dargebrachten Kerzen unter anderen Deutungen darauf zurückgeführt, dass die ersten Christen zur Zeit ihrer Verfolgung nächtlich oder in unterirdischen Räumen ihren Gottesdienst abhalten mussten (Andree, Votive u. Weihegaben S. 80).

Die anlockende Kraft des Feuers wird in den nachher zu behandelnden Bräuchen gelegentlich noch deutlicher zum Ausdruck kommen. Aber schon hier mag erwähnt werden, dass die Seele, wie sie durch Licht und Feuer angelockt wird, auch sonst vielfach mit ihm in sympathetische Beziehung gebracht wird. Dazu wird auch die so weit verbreitete Anschauung von der feurigen Natur der Seele beigetragen haben.[1]) In Belgien zieht man aus der Sterbekerze Schlüsse auf Leben und Tod des Kranken. Man steckt drei Nadeln in gewissem Abstande von einander hinein. Wenn der Kranke noch nicht tot ist, wenn die Kerze bis zur dritten Nadel abgebrannt ist, so wird er genesen (Bulletin de folklore 2, 333). An einigen Orten zündet man, wenn man nicht weiss, ob der Tod wirklich eingetreten ist, ein Licht an, und wenn dies ganz niedergebrannt ist, zweifelt man nicht mehr an dem Tode (ebd. 2, 337 nr. 22).[2])

---

1) Hier ist zu erinnern an die todweissagende Kraft des Lichtes. Dieses deutet auf einen bevorstehenden Sterbefall: a) Durch Erlöschen (Wuttke § 297. Oben 6, 407. Haupt, Sagenbuch d. Lausitz 1, 269. Rochholz, Aargausagen 1, 351). Bei der Konfirmation (Bartsch, Mecklenb. Sagen 2, 56). Bei der Trauung (John, Sitte im deutschen Westböhmen S. 144. Oben 15, 138. Reubold, Beiträge z. Volkskunde 1905 S. 52. Dennys, The folklore of China p. 17). Bei der Krankenkommunion (Wuttke § 303). In der Geisterkirche (Schönwerth, Oberpfalz 1, 277). In der Christnacht (oben 8, 290). Am Neujahrsabend (Niedersachsen 11, 105: Schleswig-Holstein). Am Lichtmessabend (Birlinger, Volkstüml. aus Schwaben 2, 19). Erlischt auf dem Altare ein Licht, so stirbt einer der Geistlichen (Haupt 1, 271. Witzschel, Thüring. Sagen 2, 254 nr. 23. Oben 2, 208. 3, 366. 15, 347). In diesen Fällen wird überall das Licht mit der Seele und dem Leben des Menschen identifiziert. — b) Durch Erscheinen: auf dem Bette des Kranken oder im Zimmer (Curtze, Volksüberlieferungen aus Waldeck S. 382 nr. 69. Woeste im Nd. Jahrb. 1877, 148 nr. 15. 20. Schütze, Holstein. Idiotikon 1, 225. E. Meier, Sagen aus Schwaben S. 488). Auf dem Wasser und im Freien (Am Ur-Quell 1, 9: Ditmarschen. Müllenhoff, Sagen S. 246. Wolf, Deutsche Märch. u. Sagen S. 223). Irrlichter (Zingerle, Sitten des Tiroler Volkes S. 44. Ztschr. f. d. dtsch. Mythol. 2, 418: Cevennen). Hier liegt wohl der Gedanke zugrunde, dass das mitunter vielleicht früher Verstorbene verkörpernde Licht die Seele anlockt. — c) Durch besondere Erscheinungen an dem Lichte selbst. Blaue Färbung, Richtung des Rauches der Lichter (Am Ur-Quell 1, 9: Ditmarschen. Wuttke § 303). Wachs- oder Talgtropfen am Lichte (Wuttke § 296. Am Ur-Quell 1, 9. Dennys, The folklore of China p. 17).

2) Wie die Seele des Menschen mit dem Licht, so wird sein Körper mit dem Wachs oder der sonstigen Substanz des Leuchtkörpers sympathetisch verbunden. Die Römer opferten dem Saturnus Fackeln statt Menschen (Wackernagel in Zs. f. dtsch. Altert. 6, 283). Bei den Rumänen wird das grosse Totenlicht aus Wachs genau in der Länge des Leichnams, fingerdick für die älteren Leute, dünner für die jüngeren gedreht (Flachs, S. 52f.). Die zu Allerheiligen in mexikanischen Dörfern angezündeten Wachskerzen entsprechen in ihrer Grösse dem Alter der Verstorbenen (Sartorius, Mexiko S. 262ff.). Wenn in Moskau ein Unbemittelter stirbt, stellt man den Sarg auf die Strasse mit einer Kerze daneben. Vorübergehende stecken Almosen in die Kerze (Bull. de folklore 2, 365 nr. 145. Sie reichen damit das Almosen dem Toten selbst). Auch beim Opfer von Wachskerzen ist die Kerze wohl oft als Stellvertretung für den Leib des Opfernden gemeint (vgl. Andree, Votive S. 77ff.). Von Geistern getragene Wachskerzen werden zu Totenknochen (Wolf, Niederland. Sagen S. 397f.). Bei den Rumänen in Südungarn gehen sechs Wochen

Auf der kurischen Nehrung meint man, dass die Lichter am Sarge beim Scheiden des Geistes von selbst verlöschen. Auch die Vorschrift, die Totenlichter nicht auszublasen, die Meinung, dass sie von selbst erlöschen, werden sich manche aus sympathetischer Beziehung zur Seele erklären[1]), sowie das trübe Brennen der Lichter gewiss vielfach auf das verglimmende Lebenslicht bezogen werden wird.

Aus der engen, sympathetischen Beziehung, in der die Seele zu Feuer und Licht steht, erklärt es sich auch, dass die bei der Leiche verwandten Lichter öfters als 'Totenfetische' benutzt werden.[2])

Schliesslich wird dann das Licht als ein Opfer oder als eine blosse Ehrung für den Toten aufgefasst.[3]) Manchmal sieht es beinah so aus, als ob man zwei verschiedene Feuer unterscheide, von denen das eine als

hindurch nach der Beerdigung morgens drei Weiber zu einem fliessenden Wasser und lassen auf ihm Brotrinden, auf die angezündete Wachskerzen gesteckt werden, frei schwimmen. Von diesem Augenblicke an hat die Seele des Verstorbenen stets Wasser zur Verfügung (Globus 69, 198). In diesem Zauber soll wohl das Brot den Körper, das Licht die Seele des Toten darstellen. Das gleiche Mittel wird auch benutzt, um die Seele Ertrunkener anzulocken. In der Wetterau und in der Oberpfalz schreibt man, um die Leiche eines Ertrunkenen zu finden, seinen Namen auf ein Brot und wirft es ins Wasser, so schwimmt es an den Ort, wo der Ertrunkene liegt (Liebrecht, Z. Volkskunde S. 344f.). Statt des Namens wird nun auch eine angezündete Kerze auf das Brot gesetzt (ebd. Böhmen, England. Vgl. über das Brot noch von Negelein, Zs. f. Ethnol. 1902, 62f. Anm. 6). Die russische Landbevölkerung im Gouvernement Jaroslawl bindet, wenn man einen Ertrunkenen nicht finden kann, an einen mit Weihrauch und glühenden Kohlen halb angefüllten Topf ein Kreuz oder ein Heiligenbild und setzt ihn ins Wasser. Der Topf schwimmt an die Stelle, wo der Ertrunkene verborgen liegt, und bleibt hier unbeweglich stehen (Globus 63, 214).

1) Auch am Geburtstagskuchen des Kindes darf das Lebenslicht nicht ausgeblasen werden (Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen 431 nr. 265). Einem das Licht ausblasen heisst nun einmal einen töten (Rochholz, Aargausagen 1, 36). Die 'Römerkerze' wird am Schlusse der Totenmesse vom Priester feierlich ausgeblasen (Rochholz, Deutscher Glaube 1, 167. Damit ist der Tote für die Kirche erledigt).

2) Öl von der Lampe, die in der Schweiz beim Toten brennt, soll gut sein zur Vertreibung von Geschwüren (Rochholz 1, 195). Mit dem Docht einer Lampe, die in einem Sterbezimmer gebrannt hat, bestreiche man Kröpfe, so heilen sie (Wolf, Beitr. 2, 377). Kranke Haustiere brennt man mit einer Kerze, die auf einer Leiche gestanden hat (Isäger, Aus der dänischen Volksmedizin S. 18). So lange ein Rest des Lichtes, das auf dem Sarge gebrannt hat, im Hause ist, können keine Diebe kommen (Bartsch, Mecklenb. Sagen 2, 94 nr. 314 vgl. 313a). Kerze von der Bahre des Toten zum Liebeszauber verwandt (Krauss, Volksglaube der Südslawen S. 142).

3) Toter verlangt selbst sein Licht (Baader, Neugesammelte Volkssagen aus Baden S. 103). Für den geächteten Toten war dagegen bei den Altfriesen 'neen liacht to barnene' Meyer, German. Mythol. S. 70). Motten, die abends das Licht umschwirren, soll man nicht töten: es sind arme Seelen, die Lichter geopfert haben wollen (John, Sitte in Westböhmen S. 181). Lichter, die zu Ehren des Toten bei der Bestattungsfeier verwandt sind, werden öfters auf dem Altar der Kirche geopfert (vgl. Andree, Votive S. 77f. 80. 83). Auch der Dampf der ausgeblasenen Kerze ist in Schwaben noch wirksam: er kommt den armen Seelen zugute (Rochholz 1, 167). Ursprünglich gilt auch er als geisterscheuchend: *λύχνων γὰρ ὀσμὰς οὐ φιλοῦσι δαίμονες* (Gruppe, Griech. Mythologie S. 894, Anm 1).

Abwehrmittel, das andere in irgend einem anderen Sinne, als Repräsentant des Toten, als Ehrung, Opfer oder dergleichen aufgefasst wird.[1])

Betrachten wir nach diesen vorläufigen Feststellungen nun die weitere Behandlung des Toten. Da wird uns zunächst nicht selten berichtet, dass dem Bestatteten Licht und Feuer mit ins Grab gegeben wird. In der Riedlinger Gegend umwickelt man die gekreuzten Hände des Verstorbenen mit dem Ende eines Wachsstockes und einem Nuster, die ihm ins Grab mitgegeben werden (Birlinger, Volkstüml. a. Schwaben 1, 280). Holzleuchter lagen neben den Alemannenleichen zu Oberflacht (Rochholz, Glaube und Brauch 1, 166). Im Sächsischen Obererzgebirge wird u. a. eine Kerze in den Sarg getan, damit es hell sei, wenn der Tote erwache (ebd. 1, 189). Das früher erwähnte grosse Totenlicht, das bei den Rumänen brennend im Leichenzuge getragen wird, wird in manchen Gegenden mit eingegraben (Flachs, S. 53). In römischen Gräbern fehlten nicht Lampen und Kandelaber (Becker-Göll, Gallus 3, 541. Lampen in griechischen Gräbern: Hermann-Blümner, Lehrbuch d. griech. Antiquitäten, 4. 380, Anm.). Vielleicht bezweckt auch die im Mittelmeergebiet verbreitete Sitte, die Behältnisse, in die der Tote gebettet wurde, rot auszumalen, einen Ersatz für Feuer und Licht (v. Duhn im Archiv f. Religionswissensch. 9, 2, 14). Den Lappen wurde Stahl und Feuerstein ins Grab mitgegeben zum Lichtmachen (Schwenck, Mythol. d. Slawen, S. 430), den Letten ein Leuchtspan (Globus 82, 369, Anm. 11). Bei den Permiern wird zu Füssen des Grabes ein Tongefäss mit Kohlen eingegraben (ebd. 71, 372). Feuerspuren sind in vielen Gräbern der Steinzeit gefunden worden, und S. Müller, Nordische Altertumskunde 1, 99 ff. erklärt sie damit, dass man den Toten gelegentlich mit Feuer habe wärmen wollen. Auch Funde in späteren vorgeschichtlichen Gräbern (auf der Alb) scheinen darauf hinzuweisen, dass die Teilnehmer an der Beerdigung beim Zuschaufeln des Grabes von Zeit zu Zeit eine Handvoll brennendes Stroh ins Grab nachgeworfen haben (Strack, Volkskundliche

1) Bei den Rumänen z. B. wird die grosse Totenkerze brennend bis zum Grabe vor dem Leichenzuge getragen; vor dem Sarge gehen Männer mit Laternen (Flachs S. 53. 58). In Lüttich und Hennegau dürfen die beim Toten angezündeten Kerzen nicht zur Beleuchtung dienen; es muss ausserdem eine brennende Lampe im Totenzimmer vorhanden sein (Bull. de folklore 2, 340 nr 48). Auch in der Mindener Gegend brennt (nach schriftlicher Mitteilung) ausser den drei Kerzen auf dem Sarge ein Lämplein auf dem Herde, das gleich nach der Leichenfeier gelöscht wird. Oder man zündet ausser den drei Kerzen eine der früher gebräuchlichen, vierzipfligen Öllampen an. Darf man hier an den altindischen Ritus erinnern, in dem neben dem Opferfeuer noch ein heiliges (dämonenscheuchendes) Feuer gebraucht wird? (Oldenberg, Relig. d. Veda S. 348 f.) — Nach dem Tode des Familienvaters muss im altindischen Gebrauch der älteste Sohn ein neues Feuer anlegen und das des Vaters beseitigen. Während der Nacht wird es in Flammen gehalten, gegen die Zeit der Morgenröte wird zuerst eine Lampe auf einer Röstpfanne neben das alte Feuer gestellt, dann unter allerlei Zeremoniell die beiden Feuer symbolisch geschieden und das alte beseitigt (Caland, Die altindischen Totengebräuche S. 113 f.).

Zeitschriftenschau f. 1903, 181). In Dänemark wurde noch in späteren Zeiten den Toten Feuer ins Grab nachgeworfen (Isäger, Aus d. dänischen Volksmedizin, S. 24; hier als Schutzmittel gegen alles Böse erklärt). Seeleute, die an Bord eines Schiffes verstorben waren, soll man im 16. Jahrhundert (wo?) mit einem Feuerbrand ins Meer geworfen haben (Mélusine 2, 417). Bei den Guatusos in Costarica werden dem Toten Bananen und Kakao sowie Feuerzeug (früher eine trockene Schlingpflanze, von der zwei gegeneinander geriebene Stücke Feuer gaben, jetzt einfach Zündhölzer und leicht entzündliches Holz) mitgegeben (Globus 76, 350). Die Kaïngang in Argentinien machen zur Linken der Leiche noch eine Vertiefung ins Grab, in die der nächste Verwandte des Verstorbenen einen glimmenden Feuerbrand steckt, damit der Tote im Jenseits die Heide, die er durchwandern muss, anzünden und von Buschwerk und Dorngestrüpp befreien kann. Wenn es dann einige Tage nach dem Begräbnisse regnet, so herrscht grosse Freude, weil der Tote nun das Land der Seelen erreicht hat; denn dieser Regen ist das Zeichen, dass die Heide in Feuer aufgegangen ist (Globus 74, 246). Die Makuschi geben dem Toten Feuerholz und Feuerzeug, Bogen und Pfeile mit, damit er unterwegs seine Nahrung schiessen und rösten könne (Koch, Zum Animismus d. südamerikan. Indianer, S. 55). Bei den Yabim (Papuas) ruft man in der ersten Nacht nach der Seele und reicht ihr Feuer, damit sie es mit sich nehme (Archiv f. Religionswissensch. 4, 344).

Dass durch diese Mitgaben der Tote mit Feuer und Licht zu seinem künftigen Gebrauche versehen werden soll, ist in mehreren der angeführten Beispiele ausgesprochen. In anderen wieder werden wir das Bestreben der Abwehr und des Schutzes, sei es für oder gegen den Toten, nicht verkennen können.[1]) Ebenso steht es mit den Fällen, in denen ein Feuer auf oder neben dem Grabe angezündet wird. In Nord-Queensland wird vor der Beerdigung ein Feuer im Grabe angemacht, und wenn das Grab geschlossen ist, darüber ein Feuer in Brand gehalten, beides wohl, um die bösen Geister zu vertreiben (Fraser, The aborigines of New South Wales, p. 81 f.). Im Westen von Victoria besucht der

1) Als Abwehr-, Schutz- und Sühnmittel möchte ich das Feuer namentlich auch in den besonderen Fällen betrachten, in denen es Menschen beigegeben wird, die einem von Sitte oder religiösem Brauche verlangten gewaltsamen Tode überantwortet werden. Die lebendig begrabene Vestalin wurde mit einigen Speisen und Licht versehen (Preuner, Hestia-Vesta, S. 292). Feuer wurde bei Indianern ausgesetzten Kranken beigegeben (Globus 67, 108). Die 'Heiden' sollen ihre über 60 Jahre zählenden Alten getötet, in Stücke gehackt, diese in grosse Töpfe getan und ein Lämpchen hineingesetzt haben (Kuhn, Westfäl. Sagen 1, 106). Auch menschlichen Bauopfern wird gelegentlich Licht mitgegeben. In die Brücke von Rosporden wurde ein Kind eingemauert, das in der einen Hand eine geweihte Kerze, in der anderen ein Stück Brot hielt (Ztschr. f. Ethnologie 1898, 27). Eine Kindesmörderin wird lebendig begraben und ihr Dornen, Brennesseln und glühende Kohlen untergelegt (Seifart, Sagen aus Hildesheim 2, 28).

Geist des Toten eine Zeitlang sein Grab; darum unterhält man jede Nacht ein Feuer daneben (ebd. p. 85). Die Kamalarai machen kleine Feuer um das Grab herum, um böse Geister zu vertreiben, oder, wie andere sagen, zur Wohltat für den Toten (ebd. 86). Der Koiari-Stamm an der Südküste von Neu-Guinea unterhält monatelang zu Häupten und Füssen des Grabes Feuer, und auch die Andamanesen zünden auf dem Grabe Feuer an und setzen Wasser und anderes daneben (ebd. p. 86 f.). Ein Buschmann erzählte, er hätte aus Furcht, seine Frau möchte ihn nach ihrem Tode beunruhigen, den Kopf des Leichnams mit schweren Steinen zerschmettert, ihn dann begraben und zu aller Sicherheit auf dem Grabe ein grosses Feuer angezündet (Klemm, Allg. Culturgesch. 1, 345). Die Sihanaka setzen eine Schüssel mit brennendem Kuhmist neben dem Grabstein nieder, „damit der Tote sich Feuer verschaffen könne, wenn er etwa frieren sollte" (Sibree, Madagaskar, S. 327). Die Sotho-Neger begraben am liebsten in der Nähe des Hauses, damit der Tote von der Wärme der Lebenden und ihrer Feuer sein Teil bekomme. Bei Häuptlingen muss das Vieh des Verstorbenen über dem Grabe schlafen, um ihn zu erwärmen (Ztschr. f. Ethnologie 6, 40). Bei den Bagos wird alle Abende auf der Stelle des Grabes, wo der Kopf des Toten liegt, ein Feuer angezündet und mit dem Toten Unterhaltung gepflogen (Klemm 3, 298). An einigen Orten in Unyamwesi werden in kalten Nächten Feuer auf den Gräbern angezündet, damit die Seelen sich wärmen können (Schneider, Relig. d. afrikan. Naturvölker, S. 155). Dasselbe tun die Sherbro-Neger (Spencer, Die Principien der Sociologie, dtsch. v. Vetter 1, 197). Im Gebiete des unteren Kongo und des Kwilu wird der Leichnam in der Hütte beerdigt und auf ihm während eines Monats drei Feuer unterhalten (Bull. de folklore 3, 68). Die Dinka zünden am vierten Tage nach dem Begräbnisse, wo die Trauerfasten zu Ende sind, auf dem Grabe ein Feuer an und töten ein Schaf (Schneider, S. 163). Während beim Leichenbegängnis der Golde die Hütte über dem Grabe errichtet wird, machen die Weiber daneben ein grosses Feuer (Globus 74, 272). Bei den Otoe- und Missouri-Indianern in Nebraska wird nach dem Begräbnis vier Nächte hindurch ein Feuer am Grabe angezündet und von den Verwandten gewehklagt. Nach dieser Frist erhebt sich der tote Indianer und reitet in die seligen Jagdgründe (First annual report of the bureau of ethnology 1879/80, 97). Bei den Klamath- und Trinity-Indianern der Nordwestküste wird drei Tage lang ein Feuer auf dem Grabe unterhalten, und die Freunde des Toten heulen drumherum, um den Dämon O-mah-á zu verscheuchen, der die Seele bedroht (ebd. 107). Mexikaner und Algonkins unterhielten vier Nächte lang ein Feuer auf dem Grabe. Die letzteren meinten, dass dadurch der Seele das mühselige Sammeln von Brennmaterial auf ihrer Wanderung ins Jenseits, die vier Tage dauert, erspart werden könne (ebd. 198. Brinton, The myths of the new

world, p. 240). Die Yurok von Kalifornien glaubten, dass die Geister der Abgeschiedenen das Grabfeuer nötig hätten zur Beleuchtung auf ihrer Reise ins Jenseits, namentlich um einen Abgrund auf einer dünnen, glatten Stange zu überschreiten. Eine rechtschaffene Seele kommt schneller hinüber als eine böse, danach regeln sie die Zahl der Nächte, in denen das Licht brennen muss. Ein ähnlicher Glaube soll auch unter Eskimos leben (First annual report, p. 198). Bei den Irokesen wurde nachts auf dem Grabe ein Scheiterhaufen aufgeschichtet, um dem Geiste zu ermöglichen, seine Speise zu bereiten (Spencer 1, 197). Die Dakotas hängen rings um den Leichnam Speise auf und lassen mehrere Tage lang ein Feuer dabei brennen, damit die Seelen weder frieren, noch Hunger leiden (Knortz, Märchen u. Sagen d. nordamerikan. Indianer, S. 23). Bei den Seminolen wird nachts ein Feuer auf dem Grabe unterhalten, um die schlechten Nachtvögel zu vertreiben (Steinmetz, Ethnolog. Studien z. ersten Entwicklung d. Strafe 1, 159; vgl. noch Tylor, Die Anfänge der Kultur 1, 477 Anm.). Die Insel-Karaiben machten ein Feuer rings um das Grab. Bei den Goajiros brennt zwei volle Jahre hindurch allnächtlich ein Feuer vor dem Grabe. Die Makuschi unterhalten auf dem Grabe eines dahingeschiedenen Kriegers nur einige Stunden, die Warraus dagegen mehrere Tage lang ein Feuer, um das die Witwe und die weiblichen Verwandten sich setzen und von Zeit zu Zeit einen grässlichen Totengesang ertönen lassen (Koch, Zum Animismus d. südamerikan. Indianer, S. 81). Die Maconis stellen auf den Grabhügel der Erwachsenen Fleisch und Früchte und zünden Feuer an, damit dem Abgeschiedenen keines seiner Bedürfnisse fehle (ebd. 59). Nach anderen Berichten zünden brasilianische Indianer Feuer auf den Gräbern an, um die Seelen zu verscheuchen (Müller, Gesch. d. amerikan. Urreligionen, S. 287). In Hagecks böhmischer Chronik endlich wird (nach Schwenck, Mythol. d. Slawen, S. 325) erzählt, dass bei dem Begräbnisse der Hruba, der Gattin des Nezamysl, die Dienerinnen drei Tage das Feuer auf dem Grabe unterhalten und beim Weggehen nach heidnischer Weise Steine hinter sich geworfen hätten.

Das Feuer auf dem Grabe finden wir nun häufig durch Lampen oder Kerzen ersetzt. Bei den Alfuren der Minahassa (Celebes) wird auf dem Grabe Vornehmer während einiger Tage eine Lampe neben den hingesetzten Speisen angezündet. Man glaubt, der Tote käme, um sich auszuruhen, zu essen und zu trinken (Wilken, Het animisme S. 107). Ähnlich auf den Palau-Inseln (Steinmetz, Ethnolog. Studien 1, 246). Bei den dem Namen nach christlichen Colorados-Indianern westlich von Quito wird das Haus, in dem die Leiche beerdigt ist, verlassen, doch lässt man am Grabe einige Lebensmittel und angezündete Kerzen zurück (Globus 89, 68). Die Wotjäken zünden auf dem frischen Grabe einige Kerzen an und streuen die Brocken von drei hartgekochten Eiern über das Grab

(Schwenck, Mythol. d. Slawen S. 456). Die Tscheremissen setzen auf das Grab für jeden vorher verstorbenen Freund eine Kerze und sagen: Lebt verträglich! Jeder Begleiter isst bei den brennenden Kerzen einen Pfannkuchen (ebd. S. 448). Auch die Tschuwaschen legen bei brennenden Kerzen Speisen auf das Grab (ebd. S. 452). Bei den siebenbürgischen Rumänen (Gemeinde Langendorf) begeben sich einige Tage nach dem Begräbnisse die weiblichen Hinterbliebenen vor Sonnenaufgang mit einem Topfe mit glühenden Kohlen sowie mit Weihrauch und einer brennenden Kerze zu dem Grabe ihres Verstorbenen. Sie stellen den Topf auf die Mitte des Grabhügels, die Kerze aber zu dem Haupte des Toten. Dann streuen sie Weihrauch auf die Kohlen und umgehen mit gefalteten Händen dreimal das Grab (Globus 57, 30). Im bosnischen Savelande wird am dritten Tage nach der Beerdigung am Grabe eine Kerze angezündet und neben dem Kreuze in die Erde gesteckt. Dann findet ein Totenmahl statt (Krauss, Volksglaube der Südslawen S. 150 f.). Ähnliche Bräuche bei den Bulgaren und in Sarajewo (oben 11, 20 f.). In mehreren portugiesischen Provinzen trägt man an Sonn- und Festtagen Brot und Wein samt einem brennenden Licht auf das mit einem Tischtuch bedeckte Grab (Urquell, N. F. 2, 204 f.). In Rom wurden die in die Gräber gestellten Lampen an gewissen Tagen, namentlich am Todestage, angezündet. Es galt auch als ein gutes Werk, eine brennende Lampe in oder auf das Grab zu setzen (Marquardt-Mau, Privatleben der Römer S. 368). Am Grabe Arons auf dem Berge Hor wird Donnerstags und Freitags eine Lampe angezündet, weil an diesen Tagen der Prophet sein Grab besucht (Curtiss, Ursemit. Relig. S. 87). In Bayern trägt am 7. und 30. Tage nach dem Gottesdienste, bei dem Kerzen, Geld zum Wein und Brot am Altar niedergelegt werden, die Totenfrau zwei Lichter auf das Grab (oben 11, 18; vgl. auch Lippert, Die Relig. der europ. Kulturvölker S. 148 f.). Eine ewige Lampe wird am Orte eines Mordes gestiftet (Pröhle, Harzsagen S. 224)[1].

[1] Nachzutragen ist hier noch der deutliche Schutz- und Abwehrzauber, den manchmal die Hinterbliebenen nach der Rückkehr von der Bestattung an sich und dem Hause vornehmen. Wenn die Verwandten von der Verbrennung des Toten zurückkehren, sollen sie nach altindischem Ritual Feuer berühren, und das Haus ist mit einem Feuerbrand auszubrennen und mit Kuhmist zu reinigen (Caland, Die altind. Totengebräuche S. 79). Zwischen Dorf und Begräbnisstätte wird Feuer gesetzt (ebd. S. 140, 171). Bei den Wotjaken schreiten nach der Rückkehr von der Beerdigung die Begleiter über ein beim Sterbehause angezündetes Feuer, reiben sich die Hände mit Asche, baden sich usw. (Schwenck, Mythol. der Slawen S. 456). Bei den Jakuten zündet man auf der Heimkehr vom Begräbnisse auf dem Wege Holzhaufen an, und die Verwandten des Verstorbenen springen durch die lodernde Flamme, um sich von dem bösen Geiste zu befreien, der sich in ihren Kleidern eingenistet haben könnte (Globus 59, 85). Bei den Bulgaren wird am nächsten Tage nach der Bestattung und dem Totenmahl das Haus von einem Waisenmädchen gefegt und gereinigt. Das Mädchen hält dabei in der linken Hand eine Wachskerze und ein von den Hinterbliebenen erhaltenes Geschenk (Strauss, Die Bulgaren S. 451).

Ebenso häufig und ebenfalls in Verbindung mit Speisungen der Toten kommen Lichter im Trauerhause während einer gewissen Frist nach dem Sterbefalle oder zu bestimmten Zeitpunkten zur Verwendung. Im Samoborer Gebirgsland in Kroatien zündet beim Beginne des Trauermahles der älteste Teilnehmer eine Wachskerze an. Nach jeder weiteren Speise wird das wiederholt; in wohlhabenden Häusern tut man das auch für früher Verstorbene (Krauss, Volksglauben der Südslawen S. 151f.). In Rumänien befindet sich bei jedem Gedeck des Totenmahles neben einem Kuchen eine Wachskerze, die bei Eröffnung des Mahles angezündet wird. Die Kerzen werden hierauf ausgelöscht und an den Kuchen geklebt, den jeder mit nach Hause nimmt (Flachs S. 61). Bei den Bulgaren in Ungarn erhält beim Totenschmaus nach Aufbahrung der Leiche jeder Geladene einen Laib Brot, zu dem eine Kerze mit Tuch gewunden wird. Die Kerzen werden im Hause angezündet und dann wieder verlöscht, nun isst man das Brot. Jetzt meinen sie, die Seele sei erlöst (Globus 90, 140). Die südslawischen Mohammedaner glauben, dass jeder Tote am Abend seines Begräbnistages in sein Haus auf Besuch heimkehre. Zu seiner Bewirtung stellt man ein Glas frisches Wasser, mit einem reinen Handtuch zugedeckt, auf denselben Platz hin, auf dem er ausgeatmet hatte. Dazu setzt man noch ein Näpfchen mit Mehl und steckt mehrere Unschlittkerzen ins Zimmergebälke. Am nächsten Tage wird das Wasser aufs Feld geschüttet, das Näpfchen mit Mehl schenkt man einem Armen; die Kerzen aber zündet man an, damit das Haus die ganze Nacht beleuchtet sei (Krauss, im Globus 61, 155). In Clenze (hannoversches Wendland) geht man nach dem Begräbnis in die Bauernstube, die Angehörigen müssen Bier geben. Auf die letzte, leere Tonne setzt man zwei Lichter, ein Glas Bier und eine Semmel und schliesst die Tür zu. Das Seelchen soll dann kommen und etwas davon nehmen (Globus 81, 271). In Hohenstein wird nach dem Begräbnis ein Stuhl in der Stube an die Tür gestellt, ein Handtuch daneben gehängt, und die Nacht über brennt ein Licht. Der Tote kommt sich bedanken (Töppen, Aberglaube aus Masuren S. 111).

Bei den Wadschagga werden am Tage nach dem Begräbnis eines Mannes im Hofe (wo die Toten auch begraben werden) Feuer angezündet und zwei bis drei Tage lang unterhalten. An dem Feuer soll sich die Seele wärmen und sich zugleich an den Speisen ergötzen, die ihr zu Ehren über jenen Feuern gekocht werden. Auch die Kleider und Waffen des Toten werden um das Feuer herumgelegt. Am vierten Tage wird es mit Rasenstücken ausgelöscht. Für eine kinderreiche Frau werden die Feuer vier Tage lang auf dem Hofe ihres Mannes angezündet und dann noch zwei Tage auf dem Hofe ihres Vaters. Ihre Fellgewänder werden jeden Tag bei Neuanzündung des Feuers gerieben, dass sie knittern (Globus 89, 198f.).

Die Tagalen der Philippinen zünden am dritten Tage nach dem Todesfall in der Sterbehütte Kerzen an, um den Toten zum Festmahle zu erwarten (Wilken, Het animisme 1, 107). Die Permier, die ebenfalls am dritten Tage das Totenmahl feiern, stellen beim Erscheinen der Gäste im Anfange der Mahlzeit brennende Wachslichter auf die Fensterbretter und zu beiden Seiten der Türschwelle (Globus 71, 372). An manchen Orten Rumäniens wird der Rest des grossen Totenlichtes, das im Leichenzuge mitgetragen ist und anderswo mit dem Toten eingegraben wird, mit nach Hause genommen und an den drei nächsten Abenden gleich nach Sonnenuntergang an der Stelle, wo des Sterbenden Kopf war, brennend aufgestellt, da die Seele um diese Zeit noch zurückkommt; damit sie sich stärke und den Schweiss abwische, werden Totenkuchen und ein Handtuch vorbereitet (Flachs S. 53). In Flémalle lässt man das Haus zwei oder drei Tage nach der Beerdigung erleuchtet (Monseur, Le folklore wallon p. 40).

Die Tscheremissen essen am zweiten Gedächtnisfeste des Toten, das am siebenten Tage stattfindet, bei brennenden Kerzen im Sterbehause Kuchen und senden einige Bissen nach dem Grabe (Schwenck, Mythol. der Slawen S. 448). Bei den Juden in Ostgalizien brennt nach Einnahme des Totenmahls sieben Tage lang am Fenster des Trauerhauses ein Öllämpchen und darüber hängt ein kleines, weisses Tuch von Leinen. Die Seele des Toten weilt während dieser sieben Tage noch zu Hause unter den Ihrigen (Ur-Quell, N. F. 2, 109; vgl. Rochholz, Glaube und Brauch 1, 167. Grüneisen, Ahnenkultus Israels S. 103f.). In Ljubinje (Herzegowina) wird im Sterbehause eine Woche durch Feuer unterhalten, um das die Leute oft die ganze Nacht hindurch sitzen und warten, ob die Seele des Verstorbenen wiederkehre (Zs. f. Ethnol. 1902, 66). Die Armenier lassen, wenn der Verstorbene mehr als zehn Jahre alt ist, acht Tage lang auf dem Platze, wo seine Leiche gebadet ist, Kerzen oder Öllampen brennen, damit der Weg der Seele ins Jenseits erhellt werde (Abeghian, Der armenische Volksglaube S. 21). In Auersperg in Unterkrain kommen die Leichenträger und Leichenbegleiter acht Tage lang ins Trauerhaus und legen an dem Orte, wo der Tote gelegen hat, zwei Wachskerzen kreuzweise übereinander, zünden sie an allen vier Ecken an, knieen nieder und beten so lange, bis sie ausgebrannt sind (Rosenthal u. Karg, Der Deutsche und sein Vaterland 2, 329). In Mainvault (Hennegau) stellt man nach einem Sterbefalle brennende Kerzen in kleine Kapellen in der Mauer wenigstens acht Tage lang auf. Einige zünden sie alle Sonntage während der Messe und der Vesper an bis zum Ende der Trauerzeit (Bull. de folklore 2, 346 nr. 73).

Im alten Indien wurde während der Periode der Unreinheit dem Verstorbenen ausser anderen Gaben auch täglich eine Lampe dargeboten. Nach späteren Quellen soll sie die furchtbare Finsternis, die auf dem

Wege nach Yamas Stadt herrscht, erleuchten (Caland, Die altind. Totengebräuche S. 82). Nach heutigem Ritus gräbt im Trauerhause der Hauptleidtragende dicht bei dem Platz, wo die Leiche gelegen hat, eine kleine Grube und lässt darin zehn Tage und Nächte lang eine Lampe brennen (ebd. S. 84). Bei den Parsen wird an der Stelle, wo der Leichnam aufgebahrt war, drei Tage lang ein Feuer unterhalten und wohlriechendes Sandelholz und Weihrauch darauf verbrannt, um die Krankheitskeime zu vernichten. Die Stelle wird auch nachher längere Zeit unbenutzt gelassen. Zehn Tage, im Sommer dreissig Tage lang, darf keiner den Platz betreten. In der Nähe muss neun Tage lang im Winter und dreissig im Sommer eine Lampe brennen, und in einen kleinen Topf voll Wasser werden jeden Morgen frische Blumen getan. Nach Ablauf der erwähnten Periode wird das ganze Zimmer gründlich gewaschen (Globus 64, 397). Huronen und Irokesen nähern sich während der zehn Tage der grossen Trauer nicht dem Feuer in ihrer Hütte und gehen nur nachts aus (Globus 70, 341).

In den Schweizer Urkantonen steht bei dem Bett des Toten eine brennende Öllampe, die vom Augenblicke des Hinscheidens an dreissig Tage und Nächte fortwährend brennen soll, neben einem grossen Kruzifix zwei brennende Kerzen. Nach dem Usäwisänä ('Ausweisen') am dreissigsten Tage löscht man das Dreissigstlicht (Homeyer, Der Dreissigste S. 155f. Vgl. Leoprechting, Lechrain S. 254).

Bei Ruthenen und Huzulen pflegt man im Trauerhause während der ersten vierzig Tage hin und wieder, besonders in den ersten Tagen, neben eine brennende Kerze einen Becher voll Wasser und Brot hinzustellen (Globus 67, 357). Im Sterbebette des Serbenfürsten Milosch Obrenowitsch brannte ein Öllicht vierzig Tage lang, daneben standen Speisen (Rochholz, Glaube und Brauch 1, 196). In Bulgarien wird die ersten drei Tage, in manchen Häusern vierzig Tage hindurch, früh und abends an die Stätte, wo der Tote gebettet war, ein Stein gelegt und darauf eine brennende Kerze gesteckt. Die Seele soll noch vierzig Tage lang nach dem Tode im Hause weilen (Strauss, Die Bulgaren S. 451). In Sarajewo schickt man vierzig Tage lang je eine Kerze und einen Teller gekochten Weizens in die Kirche (oben 11, 21). Bei den Permiern im Kreise Tscherdyn wird am vierzigsten Tage und am Jahrestage des Todes eine Bewirtung des Verstorbenen veranstaltet. Sobald alles angerichtet ist, ergreift das Familienoberhaupt ein brennendes Licht und umkreist damit dreimal den Tisch. Nach dem Essen geleiten die Verwandten die Person, die den Sarg gezimmert oder die Leiche gewaschen und an der Tafel der Bettler und Fremden den Vorsitz geführt hat, mit Kerzen in der Hand vor das Dorf (Globus 71, 372f.).

Auf der kurischen Nehrung steckt in der Silvesternacht, die dem Tode eines Ehemanns oder einer Ehefrau folgt, der überlebende Teil

gewöhnlich ein Licht zur Erinnerung an den Dahingeschiedenen an. Ist dies aber ausgeblasen, so erlischt zu gleicher Zeit die Erinnerung an ihn (Globus 82, 292).

Bei den Chewsuren brennen ein Jahr lang Wachslichter vor den in einem Winkel des Hauses niedergelegten Kleidern des Toten (Globus 76, 209).

In Schwaben brennen Frauen ein Jahr lang für verstorbene Angehörige beim Gottesdienst den Wachsstock (Birlinger, Aus Schwaben 2, 315. Vgl. Leoprechting, Lechrain S. 255. Reubold, Beitr. z. Volkskunde S. 61: Bezirksamt Ansbach). Am Jahrestage des Todes zündet man im Hause ein Öllämpchen vor dem Kruzifix an (John, Sitte in Westböhmen S. 179). Die Juden, die an jedem Jahrestage ihrer verstorbenen Verwandten von einem Abend bis zum anderen ein Licht anstecken, haben besonders dazu hergestellte Kerzen, die gerade 24 Stunden lang brennen (Rochholz, Glaube und Brauch 1, 166f.).

Diese Verwendung des Lichtes bei den einzelnen Toten setzt sich nun in den verschiedenen Gestaltungen der Allerseelenfeier fort. Die Inder gruben für die Totenopfer an ihre Vorfahren (um Neumond und sonst) Gruben und legten einen Feuerbrand daneben, um die bösen Dämonen, die sich unter die „Väter" eingeschlichen haben könnten, zu vertreiben (Oldenberg, Relig. d. Veda S. 549). Die jetzigen Hindus reinigen und beleuchten am Diwali oder Lampenfeste ihre Wohnungen, um die Seelen der Verstorbenen in ihren alten Wohnungen zu empfangen (Crooke, Popular religion of Northern India p. 374 f. vgl. 231). Am Vorabend des Ahnenfestes in Tongking werden die verstorbenen Verwandten durch einen auf dem Hof aufgepflanzten Bambus zum Mahle eingeladen. Vor der Tür, die auf die Strasse führt, ist ein hoher, mit Palmblättern und Federn geschmückter Mast aufgestellt; am Abend hängt man eine Laterne daran (Globus 51, 14). In der letzten Nacht des 'Laternenfestes' der buddhistischen Japaner (30. August) werden Feuer, deren Licht, wie man annimmt, den Pfad der Geister bei ihrer Rückkehr ins Seelenland erleuchtet, zwischen den Gräbern und auf benachbarten Hügeln angezündet (Transactions of the Asiatic soc. of Japan 19, 533). Am Allerseelenfest (im Neujahrsmonat) auf Sumba werden die Toten zum Essen in die Häuser geladen. Nach Beendigung des Festes werden sie unter Gesang von Männern und Frauen ein Stück Weges zurückbegleitet. Diese haben dabei in der einen Hand einen 'klapperdop', gefüllt mit etwas Essen, und in der anderen Hand ein brennendes Stück Holz. Wenn man aus dem Dorfe heraus ist, so werden diese Gegenstände in der Richtung des Seelenlandes geworfen, womit man von den Toten Abschied nimmt (Wilken, Het animisme S. 108). Die südslawischen Mohammedaner glauben, dass die Toten jeden siebenten Tag, einmal vor dem Ramazán und zweimal während des Ramazáns zur Nachtzeit, wenn auf den

Minareten die Lichter angezündet werden, und an jedem Freitagabend in ihr Haus heimkommen. Man zündet dann entweder im Hause drei Kerzen an oder schickt welche in die Moschee. Das Haus ist die ganze Nacht hell beleuchtet und wird von Zeit zu Zeit mit Weihrauch ausgeräuchert (Globus 61, 155). In Armenien verehrt man die Seelen bei den fünf grossen Jahresfesten, aber auch am Vorabend anderer Feste und jeden Samstagabend. Man verbrennt auf dem Herde Weihrauch oder trägt ihn überallhin, wo man glaubt, dass die „Seelen der Vergangenen" sich aufhalten. Ein anderer Brauch besteht in der 'Unterhaltung des Lichtes der Verstorbenen' die Nacht hindurch, damit die Seelen in das Haus eintreten können. Finden sie es dunkel, so speien sie durch das Dachfenster hinein und entfernen sich fluchend (Abeghian S. 23 f.). In den mexikanischen Dörfern werden zu Allerheiligen den Seelen Speisen hingestellt und der Zahl der Gerichte entsprechend Wachskerzen angezündet. Die Grösse der Lichter entspricht dem Alter der Verstorbenen. Am folgenden Tage zünden die Weiber in der Kirche ganze Reihen kleiner Wachskerzen an (Sartorius, Mexiko S. 262 f.). Bei den Wotjäken wird in jeder Familie in der Woche vor Palmsonntag gegen Mitternacht ein Tisch mit Essen für die Toten besetzt, daneben steht ein Trog, auf dessen Rand eine brennende Wachskerze geklebt ist. Der Hausherr wirft einen Teil des Fleisches in den Trog und isst den Rest selbst (Buch, Die Wotjäken S. 145 f.; vgl. Schwenck, Mythol. d. Slawen S. 456). Bei den Tschuwaschen setzt jeder Hausvater bei der Totenfeier im Frühling (çjorda gone = Lichtertag) für jeden Toten, den er verloren hat, etwas Speise auf den Hof und zündet jedem eine Kerze an (v. Stenin im Globus 63, 324; vgl. Schwenck S. 452). Ähnlich in Galizien auf den Gräbern am Ostermontag (Kaindl in d. Beilage z. Münchener Allg. Ztg. 1901, Nr. 79, 5, Anm. 7). In einigen Gegenden zünden die russischen Bauern auf ihren Höfen am Weihnachtsabend und am Vorabend der heiligen drei Könige Stroh an, damit die Verstorbenen sich wärmen können (Globus 59, 236). Im skandinavischen Norden wird in der Julnacht das Haus zum Empfang der Seelen erleuchtet, angezündete Lichter stehen auf dem gedeckten Tisch, eine Kanne besten Julbiers zwischen zwei Lichtern. Aber man trifft auch allerlei Schutzmassregeln. Vor den Fenstern werden Vorhänge angebracht, sowohl damit die Geister nicht hineinsehen, als auch damit sie nicht vom Jullicht gestört und aufgereizt werden. Niemand wagt sich in der Dämmerung ohne angezündetes Licht aus. Auf dem Herde lodert das Feuer hell. In Norwegen pflanzt man bisweilen eine grosse, brennende Fackel in einen Schneehügel ausserhalb des Hauses, und in Schweden gehen die Kirchgänger mit Fackeln nach der fernen Kirche und sehen unterwegs überall helle Fenster. Auf Island setzt die Hausmutter in jeden Raum der Wohnung angezündete Lichter: kein Winkel darf in der Julnacht dunkel sein (Feilberg in den Hessischen

Blättern f. Volkskunde 5, 34)[1]. In Ostpreussen wird am Neujahrstage die Ofenbank für die Seelen freigehalten, das Feuer im Herde oder im Ofen angezündet und auch in manchen Gegenden ein Licht die Nacht hindurch brennen gelassen (oben 11, 157). Auch in Pommern kommen die Verstorbenen in der Silvesternacht und wärmen sich am Ofen (Knoop, Volkssagen a. d. östl. Hinterpommern S. 177 nr. 212). Um einen Seelenbesuch handelt es sich wohl auch in der von Bartsch (Sagen a. Mecklenburg 2, 231 nr. 1205) berichteten Sitte: Am Silvesterabend sieht man in vielen Häusern einen schön geputzten Leuchter mit einem brennenden Licht darauf, das an diesem Abend von keinem vom Tisch genommen werden darf; auch auf der Hausdiele brennt um diese Zeit den ganzen Abend eine Lampe. Nach der Abendmahlzeit wirft der Hausvater Geld unter den Tisch, das die Tischgenossen sogleich, ohne Licht mit unter den Tisch zu nehmen, aufsuchen. (Unter dem Tische sitzen die Seelen: vgl. Feilberg, Hess. Bl. f. Volksk. 5, 38.) Am Christabend (anderwärts am Perchtentage) werden im Salzburgischen die Esstische mit dem sogenannten 'Heiligenachttüchel' und mit einer Kerze, die nicht ausgelöscht werden darf, wie auf einem Opfertische für die nächtlicherweile einkehrenden Seelengeister bedeckt (Höfler, Weihnachtsgebäcke S. 10). In Süddeutschland werden Wachsstöcke neben Lichtern am Allerseelentage namentlich von Frauen vor den Altären angezündet. Sie heissen dann Seelenlichter, sie brennen zur Labsal der armen Seelen im Fegefeuer. „Das ewige Licht leuchtet ihnen“ (Andree, Votive S. 83; E. Meier, Sagen aus Schwaben S. 451 f. nr. 173). In der Oberpfalz sitzen die Seelen am Allerseelentage den ganzen Tag auf ihren Gräbern und freuen sich der Lichtlein, die man ihnen darauf brennt; die aber, die vergessen sind, warten traurig des Lichtes den ganzen Tag. „Für diese wird abends ein Feuer angezündet, um sie zu wärmen“ ist der Spruch, wenn man ein Grab ohne Licht sieht (Schönwerth, Oberpfalz 1, 281. 283). Um Iglau in Mähren wird am Allerseelentage ein Lichtlein auf den Gräbern angezündet, wodurch die bösen Geister verscheucht werden (oben 6, 411). In Deutschböhmen brennt man zu Allerseelen im Hause und auf den Gräbern Kerzen an (Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen S. 493; John, Sitte in Westböhmen S. 97). Anderswo in Böhmen und in Tirol stellt man den Seelen eine brennende Lampe auf den Herd, die aber nicht mit Öl, sondern mit Butter gefüllt ist, und mit dieser bestreichen sie sich ihre Brandwunden (Wuttke § 752). Eine besondere Art von Seelenfeier fand an einigen Orten Westböhmens am Kirchweihfeste im Herbst statt. Das Hauptvergnügen dieser Tage bestand in Tanz. Montag war der Tanz der Verheirateten, Dienstag der Tanz der Jugend, der schon morgens nach einem Gottesdienst für die Gestorbenen begann.

1) Ausführliches bei Feilberg, Jul (1904), Register unter 'Lys'.

Man nannte diesen Morgentanz die 'Press' oder die 'goldene Stund'. Sie dauerte nur so lange, als eine bei Beginn angezündete Kerze brannte. Dann ging man wieder nach Hause. In der 'Press' dachte man sich die Seelen der verstorbenen Ortsleute anwesend, damit sie sich auch eine einzige Stunde mitfreuen könnten. Das Licht brannte dabei, damit die Seelen der Toten ausweichen könnten und nicht getreten würden; nach anderen bloss als Zeitmesser (John S. 94, 422). In Brügge, Dinant und anderen Städten Belgiens zündet man geweihte Kerzen in den Häusern an und lässt sie während der Nacht brennen. Vor 50 Jahren wurde in Verviers und Jupille eine angezündete Kerze während der Nacht auf das Fensterbrett gestellt; man sagte, es geschähe, damit der Zug der Geister seinen Weg auf der Strasse zurückfinden könne (Bull. de folklore 3, 24). Überall zündet man am Allerheiligen- und Allerseelentage Lichter an den Gräbern an. In Lüttich werden die Lichter in die Erde gestellt, sieben oder neun an der Zahl, vor oder hinter dem Grabe, aber niemals darauf. Man lässt sie ganz ausbrennen; wenn der Wind sie auslöscht, zünden die Vorübergehenden sie wieder an (ebd. 3, 31). Im belgischen Limburg setzt man an das Grab der im letzten Jahre Verstorbenen zu Allerseelen ein Strohkreuz. Den Abend verbringt man dann häufig im Wirtshaus mit Trinken, Spielen und Singen. Aber beim ersten Schlage der Mitternachtsglocke begibt man sich von neuem zum Kirchhof, um hier die Strohkreuze in Brand zu stecken (ebd. 32). In den Dörfern der Umgegend von Tongres zündet man während der Weihnachtsnacht und der zwei folgenden Nächte Kerzen an. In Canne bei Tongres wird diejenige Kerze des Weihnachtsabends, die um Mitternacht nicht ganz aufgebrannt ist, als geweiht betrachtet Man bewahrt sie auf, um sie den Sterbenden in die Hand zu geben (ebd. 99).

Damit sind wir wieder zum Ausgangspunkte unserer Betrachtungen zurückgekehrt. Auch in den mancherlei Verwendungsarten von Feuer und Licht nach der Bestattung des Toten erkennen wir immer wieder die Absicht zu schützen und abzuwehren, und zwar ist es nun meist die Seele selbst, vor der sich die Überlebenden sichern wollen. Aber das darf man wohl sagen, je weiter zurück der Augenblick der Bestattung liegt, um so öfter kommt doch auch die Vorstellung zur Geltung, dass man der abgeschiedenen Seele einen Gefallen, einen Liebesdienst mit der Spendung von Feuer und Licht erweise. Und wenn auch diese Meinung wieder die Absicht in sich schliesst, den Toten zufrieden und günstig zu stimmen, an seinen Ort zu fesseln und dadurch vor allerlei unangenehmen Annäherungsversuchen an die Lebenden zu hindern, so zeigt doch eben die Umdeutung des ursprünglich als gewalttätiger Zwang gedachten Gebrauches eine mildere Auffassung und ein freundlicheres Verhältnis zu den Gestorbenen. Dem Toten werden Feuer und Licht mit ins Grab gegeben oder darauf angezündet, damit es ihm auch hier nicht an Helligkeit und

Wärme fehle, damit er auch im Jenseits sein Essen kochen könne, damit ihm der Weg dorthin beleuchtet oder von Hindernissen gesäubert werde. Und wenn sich die Seelen einmal wieder zum Besuch im alten Heim einstellen, so empfängt sie behagliche Wärme und freundlicher Lichterglanz, der ihnen den Ort zeigt, wo sie die für sie hingesetzten Speisen entgegennehmen können.[1] Das Feuer und das Licht wird zu einer Wohltat, einem Labsal, einem Opfer für sie, für sie wird es der Kirche dargebracht[2], und schliesslich versinnbildlicht es den Christen das ewige Licht, auf das sie hoffen. Aber wie gesagt, immer wieder bricht die Scheu und Angst vor der unheimlichen Berührung mit der Totenwelt hindurch und mischt sich oft seltsam in die so liebenswürdig dreinschauenden Handlungen. Und am Ende tut man doch lieber noch ein übriges, um die bedenklichen Gäste wieder loszuwerden. Wie man sie in Japan nach beendeter Feier durch Feuer zwischen den Gräbern verscheucht, so in Belgien durch das Anzünden der Strohkreuze auf den Friedhöfen um Mitternacht. Derselbe Gedanke an den entgegengesetzten Enden Asiens und Europas.

Dortmund.

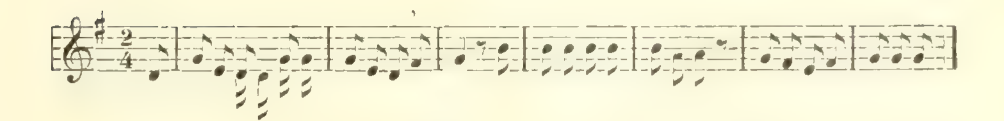
1) Auch hier wird wieder das Licht in einzelnen Fällen in enge, sympathetische Verbindung mit der Seele gesetzt. Die Tscheremissen stellen für jeden verstorbenen Freund eine Kerze auf das Grab; die Grösse der Lichter bei der Seelenspeisung der Mexikaner entspricht dem Alter der Verstorbenen. Wenn die Bulgaren 40 Tage lang an die Stätte, wo der Tote gelegen hat, einen Stein mit einer brennenden Kerze legen, so soll auch hier wohl der Stein den Körper des Toten symbolisieren, wie das Licht seine Seele. (Vgl. dazu mein Dortmunder Progr. 1903, S. 45). Ursprünglich freilich soll gerade bei der Speisung der Seelen das Licht den Spendern Schutz gewähren. Die Toten sollen zwar das Ihrige erhalten, aber sie sollen auf einen bestimmten Bezirk beschränkt und an Übergriffen in den Bereich der Lebenden gehindert werden.

2) In Friesland und auf den Halligen pflegt man der Kirche beim Tode eines wohlhabenden Familiengliedes eine oder zwei Wachskerzen zu schenken, die dann, vor dem Altare stehend, bei feierlichen Gelegenheiten, namentlich aber an hohen Festtagen angezündet werden. Eine mit schwarzen Florbändern an ihnen befestigte Gedächtnistafel meldet den Namen und den Todestag des Verstorbenen. Die Lichter des zuletzt Verstorbenen finden vor der Mitte des Altars ihren Platz (Ausland 57, 826. Auch hier sieht es fast so aus, als glaube man in den Lichtern noch eine gewisse Teilnahme der Heimgegangenen am Gottesdienste zu ermöglichen). Ruthenen und Huzulen pflegen die Endchen von Wachslichtern, die insbesondere zu gottesdienstlichen Zwecken verwendet werden, auf die Erde zu werfen und dort ausglimmen zu lassen; nach der Ansicht des Volkes wird nämlich den Seelen der Ertrunkenen nur so viel Licht in der anderen Welt zuteil (Globus 67, 357).

Nachlese zu den Sammlungen deutscher Kinderlieder.

Von Georg Schläger.

(Fortsetzung zu S. 264—298.)



101. 1. Es zog ein Bauer über Bergestal, ho ho!
Es zog ein Bauer über Bergestal,
Kilja kilja hopp hopp hopp!

2. Er führt sein Rösslein an der Hand usw.
3. Was hat er auf dem Rösselein?
4. Da hat er eine Leinewand.
5. Was macht er mit der Leinewand?
6. Er trägt sie hin zum Schneiderlein.
7. „Guten Tag, guten Tag, mein Schneiderlein!
8. Kannst du mir machen mein Röckelein?“
9. „Guten Tag, guten Tag, Frau Annebett!
10. Wie steht mir denn mein Röckelein?“
11. „Es steht dir gut und doch nicht gut.“
12. „O weh, o weh, mein Schneiderlein!
13. Du hast verpuscht mein Röckelein.“
14. „Ich hab's genäht beim Mondenschein.“
15. „Und ich bezahlt's beim Sonnenschein.“

Oberstein. Weise und Ausführung ähnlich wie Lewalter Heft 3, Nr. 25, nur dass beim Schluss der Bauer dem Schneider ein Geldstück in die Hand drückt; die Leinwand wird durch ein Taschentuch vertreten. Str. 1—6 werden vom Chor, 7—10, 12, 13, 15 vom Bauern, 11 von Frau Annebett, 14 vom Schneider gesungen. Zwischen Str. 8 und 9 muss eine Lücke angenommen werden, wenn der Wortlaut von Str. 8 nicht etwa entstellt ist aus „Mach mir daraus ein Röckelein.“ Der Schneider und Frau Annebett werden vom Bauern bei ihrem Auftreten (Str. 7 und 9) mit einem Händedruck begrüsst, bei Str. 12 droht der Bauer mit dem Finger.

Unsere Fassung steht trotz des verdorbenen Schlusses dem Volkslied Erk-Böhme 3, 1717 (daselbst weitere Nachweise) näher als die Lewalters. Böhme S. 547 Nr. 352 und S. 717 Nr. 75. [Colshorn, Märchen 1854 S. 130. Schumann 1905 S. 31. Marriage, oben 12, 219. Kristensen, Skjæmtesagn 1900 S. 113.]

102. Ettchen dettchen dittchen dattchen
Zedra wedra wittchen wattchen,
Zedra wedra wuh,
Und das bist du.

Jena. — Zu Dunger 293.

103. Ettchen dettchen dittchen dattchen,
Siewerde biewerde borenattchen,
Ettchen dettchen Rettchenfresser,
Siewerde biewerde puff.

Greiz. — Dazu Simrock 838, Böhme 1757, Müller S. 209. Dunger 302. Schumann 120. In Weida begannen Z. 2, 3 und 4: Zwiewelde biewelde.

104. Farze, Farze, Pfeife!
Mei Vater is e Schneider,
Meine Mutter is e Gickelhahn,
Da fliegt se bis zum Himmel nan.
Wenn se wieder runter kommt,
Da hat se e rutes Höschen an.
Eins zwei drei,
Da muss de Fárze Fárze Pfeífe Pfeífe
fér-tíg seí.

Lehnstedt i. Th., beim „Farzenmachen“. Auf jede Tonstelle der letzten Zeile wird ein Schlag mit dem Messer gegeben. 'Farze' nennt man, mehr treffend als schön, eine Basthuppe mit tiefem, schnarrendem Tone. — In anderen Bastlösereimen erscheint ein Kätzchen, das, wie im ABC- oder Heilspruche (Nr. 2), den Berg hinaufläuft: als Vater und Mutter öfter ein Pfaff und eine Nonne. Vgl. Dunger 74f. 77; Müller S. 181 Nr. 21: Simrock 708, Wegener 358, Sachse S. 17. Unsere Fassung ist wiederum verwandt mit unserer Nr. 62f., ohne dass ich den Zusammenhang aufklären könnte.

105. Fasslabend! Pick und pick!
Negen Müs beten sick,
Beten sick alle krank un dod.
Gif mi wat in Rummelpott!

Holstein. — Beschreibung des Rummelpotts bei Handelmann S. 103 [oben 13, 226]. Der Eingang gehört einem ganz anderen Spruch an, s. Dunger 315, Drosihn 264. Böhme 1853. Andere Rummelpottsprüche: Böhme 1709ff., vgl. auch unsere Nr. 30.

106. Flitz, flauz, Flederwisch,
Draussen ist mir's gar zu frisch.
Ich will mich in die Stube machen
Und den Kindern vertreiben das Lachen.

Gegend zwischen Eisenberg und Bürgel. Gehört in ein vogtländisches Weihnachtsspiel und zwar in die Rolle des Knechts Ruprecht, s. Dunger in Wuttkes Sächs. Volkskunde, 2. Aufl., S. 271.

107. Frau, Frau, Frau, was hast in deinem Korbe drin?
Nichts, nichts, nichts, weil eine Bettelfrau ich bin.

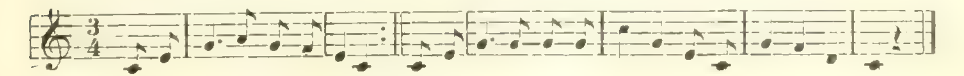
Thüringen. Vgl. Simrock 327, Böhme 307 und 1291, auch 308 und 1292, Drosihn 26. Sehr anklingend aus dem 16. Jahrh. Erk-Böhme 2, 954.



108a. Geh in den Kreis, meine Rosá,
Geh in den Kreis, meine Blumá,
Geh in den Kreis, mein Allerjettchen, Allerjettchen, getrost.

Wasche dich rein, meine Rosa usw.
Kämme dich glatt . . .
Fall auf die Knie . . .
Steh auf . . .
Geh aus dem Kreis . . .

Osnabrück. Zu Böhme S. 473f., Nr. 184: Zusammenhang mit dem Gesellschaftsspiele vom Pater und der Nonne und ähnlichen (Erk-Böhme 2, 975—977 [F. van Duyse, Het oude nederl. Lied 2, Nr. 384]) ist wahrscheinlich, demnach auch mit unserer Nr. 25. — Aus Oberstein ist mir neuerdings noch folgende Fassung bekannt geworden:



108b. Geh hinein, du liebe Rosa,
Geh hinein, du liebe Römer (so),
Geh hinein, du Allerletzte, Allerletzte im Kreis.

Kniee nieder usw.; dann 3—5 wie Böhme 184a.
6: Geh hinaus usw.



109. :,: Geht heim, ihr Mädel, :,:
Der Fuchs der liegt im Kraute;
Er nimmt die ganzen Blätter weg,
Er nimmt die ganze Staude.

Culmitzsch im Neustädter Kreis, altes Walzerlied. Den Worten nach ähnlich Lewalter Heft 2, Nr. 28 = Böhme S. 558, wo das Fuchs- oder Plumpsackspiel (unsere Nr. 41) sich geltend gemacht hat, ohne diese Anlehnung Müller S. 223 und 225. Eine gewisse Ähnlichkeit bieten auch manche Fassungen des Wolf- und Gänsespiels (unserer Nr. 9), z. B. Lewalter Heft 5, Nr. 58 = Böhme S. 574 oben, Drosihn 276—278. Endlich ist gewiss verwandt ein altes Lied vom Jahre 1544, Böhme 312d = Altdeutsches Liederbuch 289:

Der Wind der wet, der Han der kret,
Der Fuchs leufft in dem Kraute.
Ach Madlin, thu das Thürlin zu,
Der Koch der bringt die Lauten.

Die Anfangszeile dieser Strophe ist weitverbreitet, findet sich beispielsweise in der sogenannten Ammenuhr (Simrock 267, Böhme 311c nach dem Wunderhorn, Anhang S. 62 und in unserer Nr. 151; mit derselben Fortgangszeile verbunden ist sie in einem Danziger, von Böhme unter 311d nach Frischbier mitgeteilten Reime, mit einer sehr ähnlichen im Eingang eines Kettenreimes, Böhme 1520f., dazu Schumann 200, 578c, 616e. An die dritte Zeile erinnern dagegen Böhme 1399 und besonders 543, das gleichfalls auf einen Küchenball deutet, aber auch „Meydlin thu den Laden zu“ in Fischarts Spielverzeichnis (Geschichtsklitterung Kap. 25). — Unsere Weise gibt Böhme bei Nr. 545 zu einem ganz anderen Tanzliedchen (= Simrock 57).

110a. Gerne woll'n wir Hafer schneiden,
Gerne woll'n wir binden.
Hafer hat ein feines Lieb,
's wird sich wieder finden.

Hier und dort und anderswo
Unter diesen allen:
Nimm dir eine bei der Hand,
Die dir tut gefallen.

Wolfsgefährt im Neustädter Kreis, vor 1870. Eine Reihe Fassungen dieses Spiels bei Böhme S. 491ff., Nr. 231—235, ferner Erk-Böhme 2, 959, Dunger 359, Wunderhorn 3, 118. — In unserer Fassung ist selbstverständlich die dritte Zeile verderbt, sie mag ge-

lautet haben: „Hab verlorn mein feines Lieb“, entsprechend Böhme Nr. 234 (Dunger 259); auch mag das Eingangswort, zunächst in der zweiten Zeile, aus dem „Gärble binden“ dieser Fassung hervorgegangen sein. Der Wortlaut bereitet den Übergang vom Wahlspiele zu einer anderen Spielform vor: das finden der vierten Zeile brachte die Vorstellung des verlorenen Schatzes nahe genug. Dungers Fassung mit dem angefügten Schlusse weist insbesondere auf das Spiel „Hier ist grün und da ist grün“ (unsere Nr. 143), auch Böhmes Nr 233 hat einen Anklang an diese Spielgruppe. Anderseits hat der Schluss unseres Liedes auch wieder in jenes Spiel Eingang gefunden, z. B. Simrock 906 (Böhme 213), Lewalter Heft 3, 27, Böhme S. 482 Nr. 209, 484 Nr. 212f. — Z. 4 und 5 unserer Fassung deuten darauf, dass Z. 4 ursprünglich eine Frage enthält, wie sie zwar auch in der landläufigen Fassung (Böhme Nr. 231, mir fast genau so aus Köthen bekannt) nicht mehr vorhanden ist, wohl aber in Müllenhoffs Fassung (Böhme Nr. 235, auch bei anderem Fortgang Böhme Nr. 232). Dabei möchte die Abteilung dieses Textes ursprünglicher sein, so dass die beiden Stollen des Aufgesangs je ein Ganzes bilden. (Schumann 1905 S. 9.)

Das Hafermähespiel ist schon für 1663 bezeugt (s. Bolte oben 4, 184, darnach Böhme S. 519). Es scheint aber früher ein Hasche-, nicht ein Tanz- und Wahlspiel gewesen zu sein, wie aus folgendem Verse bei Erlach 3, 500 zu schliessen ist:

Amor will mit Haber-binden,
Hasch' ein jeder, was er kann.
Jeder wird die Seine finden,
Gnade Gott! dem letzten Mann.

Auf solchen Spielgebrauch deutet wohl auch die folgende, eigenartig erweiterte Fassung aus Remda hin:

110b. Heute woll'n wir Hafer schneiden,
Gerste woll'n wir binden.
Wer sein Liebchen nehmen will,
Der nehme es geschwinde. —
Eine solche schöne Braut
Mit ihrem goldnen Kränzchen!
Lasst uns gehn, lasst uns gehn,
Lasst uns schnell zu Rosen gehn!
Rosen woll'n wir brechen;
Dass uns die Dorn nicht stechen!
Lasst uns alle fröhlich sein
Bei den Bursch und Mägdelein!

Von der Fortsetzung finden Z. 5 u. 8 Entsprechendes bei Böhme S. 482, Nr. 209, wohl aus einem anderen Spiel eingeführt: . . . Eine Jungfrau, schöne Braut, Sie steht in goldnen Schnüren. Lass sie gehn, lass sie gehn, Ich will bei einer andern gehn! Auf diese letzte Zeile hätte dann wieder ein unter Nr. 25 erwähntes Lied eingewirkt, dessen eine Fassung bei Simrock 933 beginnt: Kommt, wir wollen nach Rosen gehn. — Die vorletzte Zeile von 110b erinnert an unsere Nr. 143b und 195a.

111. Gestern Abend beim Mondenschein
Rumpelt was über die Brücke,
Führt der Storch sein Gatterle heim
Auf der Ofenkrücke.

Weida. Ähnlich Böhme 590, Erk-Böhme 2, 885 [Weinhold oben 3, 229] als Spottlied auf eine ärmliche Hochzeit und mit einer entsprechenden Fortsetzung. In dem Weidaer Spruche steht die Ofenkrücke wohl an Stelle der Ofengabel, mit der sonst der Storch ausgerastet ist, z. B. Simrock 650, Böhme 771ff. Eigentümlich ist, dass in einem weiteren, bei Erk-Böhme mit aufgeführten Spottreim auch Krücke und Ofengabel erscheinen: Krückstiel un Ofengabel, Das sind unne Hochzitknabe. Sollte das der Keim für die Umwandlung sein?

112. :,: Grau Männel, :,:
Was grabst du hier?
Klee Löchel.
Was willst du mit dem klee Löchel machen?
Holz nein tragen.

Was willst du mit dem Holze machen?
Feuer anbrennen.
Was willst du mit dem Feuer machen?
Messer schleifen.
Was willst du mit dem Messer machen?
Alten Juden den Bart abschneiden.

Leipzig, alt. Solche Kettengespräche, die im einzelnen manche Ähnlichkeit mit dem unsrigen bieten, bei Böhme S. 569, Nr. 387ff., Simrock 940, Drosihn 275—278, Schumann 125f., Müller S. 217, Nr. 4; vgl. auch Rochholz S. 409, Nr. 27, Handelmann S. 76f. zu Müllenhoff S. 488, H. Meier, Ostfriesland S. 241.

113a. Grete, Grete Schlenkerbeen (Sperlingsbeen, Sperlingsbeen)
Kommt de ganze Nacht nich heem.
Hat gesungen, hat gesprungen (Kommt . . .)
Mit dem kleenen Schusterjungen (Mitm polschen Schäferjungen).

Wolfsgefährt im Neustädter Kreise, vor 1870; Abweichungen aus Kunitz bei Jena. Zu Böhme 1392: mit verändertem Eingang oben S. 112 Nr. 24. In Weida um 1880 etwas anders:

113b. Hermann, Hermann Schlenkerbeen
Kimmt de ganze Nacht nich heem.
Wenn mer denkt, er is ze Haus,
Steigt er zum Kammerfenster naus.

Diese beiden Schlusszeilen bietet in anderem Zusammenhange Böhme 1349. — In Grossschwabhausen alles beisammen:

113c. Glaserjette, Schlenkerbeen,
Kommt den ganzen Tag nich heem.
Kommt gesungen, kommt gesprungen
Mitm kleenen Schäferjungen.
Wemmer denkt, se is ze Haus,
Is se wedder hingen naus.

Zum Abzählreime gewandelt in Lehnstedt bei Weimar (zur Eingangsform vgl. Schumann 351):

113d. Katherine Rumpelbeen
Kömmt den ganzen Tag nich heem.
Katherine Rumpeltasche
Muss den ganzen Tag rumhasche.

114. (Gretel) ist ein schöner Name,
(Gretel) möcht ich heissen;
Morgen wird sie aufgeboten
Mit dem Prinz von Preussen.

Ammerbach bei Jena; früher auch in Weida vorhanden. In anderen Fassungen kommt der Spott deutlicher zum Vorschein, so Müller S. 185, Nr. 32. Anders gewendet Simrock 449 = Böhme 1342, wozu folgende Erweiterung aus Sarnsthal i. d. Pfalz:

115. Hansel ist ein schöner Name,
Hansel möcht ich doch nit heisse;
Hansel hat sich küsse lasse
Von de Mädle auf de Gasse.
Pfui pfui, ist das ne Schand
Für das ganze Vaterland!

Ein ähnlicher Schluss spricht gelegentlich die Rache für vergebliches Heischen aus, z. B. Nr. 154. — Eine andere Fassung, Stöber 171, leitet zu unserer Nr. 127 hinüber.

116. Grün und gelb ist jämmerlich:
Seh mich an und fress mich nich!
Rot und blau ist Bauerntracht,
Wer das trägt, wird ausgelacht.

Kunitz bei Jena.

117. Guten Morgen, Herr Fischer,
Was machen die Gäns?
Sie sitzen im Wasser
Und putteln die Schwänz.

Sarnsthal in der Pfalz. Zu Simrock 529 und 430, Böhme 650, Stöber 167, Rochholz S. 37, Nr. 51. Unser Eingang wohl nach einer bekannten sprichwörtlichen Redensart [Titel eines von W. Friedrich bearbeiteten Vaudevilles von Lockroy: Theater des Auslandes, Bd. 4. Hamburg 1852.]

118a. :,: Guten Tag, :,:
Schöne weisse Dame!
Darf ich bitten unverzagt:
Schenk's mir eine Tochter!
:,: „Heute nicht :,:
Komm Sie morgen wieder!“
Muss ich mich erst einmal drehen
(geschieht)
Und auf morgen wiedersehen.
(zählt ab): Diese, diese will ich nicht,
Diese, diese mag ich nicht,
Diese will ich haben.

Ostheim vor der Rhön. Spielart: ein Kind der Reihe gegenüber, man geht sich fragend und antwortend entgegen; das Kind wählt, bis auf der Gegenseite nur noch eins übrig, dann von vorn. — Lewalter Heft 1, Nr. 7 und Böhme 225 nach Eskuche haben einen anderen Anfang: Wolľn die weisen Frauen fragen, ob sie keine Tochter haben: aus diesem sonderbar entstellt eine (jetzt von der Schule ausgerottete) Fassung von Eckolstedt bei Kamburg:

118b. Wenn die weisen Frauen
zanken,
Dürfen Mädchen nicht vertragen.
:,: „Wählen Sie, :,:
Wen Sie wollen haben“
Diese usw.

119. Guten Tag, Herr Meister.
„Guten Tag, Herr Scheister.“
Haben Sie viele Vögel zu verkaufen?
„Eine ganze Höhle voll.“
Wie heissen sie?
„Raten Sie“
(Sch. nennt einen Vogelnamen).
„ . . . flieg aus,
Komm bald wieder in mein Haus!“

Grossschwabhausen i. Th. Zu Böhme S. 588, Nr. 428; Sachse 30; auch Rochholz S. 450; entfernt verwandt H. Meier S. 239.

120. Hans, bleib da,
Zieh nicht nach Amerika!
's kann ja ränne, 's kann ja schnei,
's kann a schienes Wätter sei.

Grossschwabhausen i. Th. — Im Tingeltangel entsinn ich mich Ähnliches gehört zu haben: Karl bleib da, Du weisst ja nicht, wie's Wetter wird.



121a. Hänschen sass im Schornstein
Und flickte seine Schuh.
Da kam ein armes (wackres) Mädchen
Und sah ihm freundlich (fleissig) zu.

Mädchen, willst dich freuen? (du freien?)
So freue dich (freie doch) mit mir.
Ich habe noch drei (sechs) Dreier,
Die will ich geben dir.

Drei Dreier sind zu wenig,
Drei Groschen sind zu viel;
Drum geb ich dir ein Küsschen,
Dann kannst du von mir ziehn.

Grossmölsen i. Th., Abweichungen aus Norddeutschland, wo die Schlusszeilen auch lauten: Ach Hänschen, liebes Hänschen, Du treibst mit mir dein Spiel. Die Thüringer Fassung ist deutlich im Kindermunde verwandelt; am nächsten steht ihr ein anderer Thüringer Text, Böhme 578b, auch Drosihn 185. — Norddeutsche Fassungen haben statt Str. 3 einen verstümmelten Fortgang: :,: Hans nimm sie nicht :,:, Sie hat nen krummen (oder: schlimmen) Fuss; dazu vgl. Müller S. 134, Nr. 27, Rochholz S. 38, Nr. 58. [H. Meier S. 242. Frischbier 1869 S. 237. Treichel S. 100. Wegener Nr. 1038—41. Nd. Korrbl. 3, 72. Nd. Liederbuch Nr. 44. Notholz 1901 S. 33. Bahlmann 1896 S. 47. Strack, Hess. Bl. f. Volksk. 1902, 46 51.] Zu ergänzen nach folgendem älteren Bruchstück aus Essen:

121b. Hänsken, wenn du freen willst,
So free doch mit mir!
Ick heww en blanken Dohler,
Den will ick gewen dir.

:,: Hans nehm se nich, :,:
Se hat ein schefen Fot!
:,: Dat deiet nischt :,:
He werd schon wedder god.

Hierzu Simrock 371. Böhme 578a. Erk-Böhme 2, 851. Schumann 102, mit gänzlich anderer Wendung 154. An jenen Stumpfen schliesst sich eine Fortsetzung anderer Art:

122a. Als die Braut in die Kirche ging,
Da waren die Haare geflochten;
Als sie wieder raus kam,
Da hatt sie ne kleine Tochter.

Der Vater ging nach Pommerland
Und kauft' dem Kind ein Wickelband.
Die Mutter ging nach Dresden
Und kauft' dem Kind ein Besen.

Als sie wieder nach Hause kam,
Da war das Kind begraben
Mit Schippen und mit Spaten.

Ähnliches bei Mannhardt, Germanische Mythen S. 687f.; Schumann 102 und 679, auch 578c. Das Wiegenband erscheint sonst in Wiegenliedern und Abzählreimen, z. B. Böhme 366, 1838, H. Meier, Ostfriesland S. 206, Schumann 580, Dunger 332. Die Fahrt nach Dresden (ursprünglich auf einem Besen), hier ungehörig zugesetzt, stammt aus Simrock 858, wozu ich aus meiner Kindheit folgendes Bruchstück angeben kann:

123. Kauft ich mir ein Besen,
Da flog ich bis nach Dresden;
Kauft ich mir ne Schnalle,
Da flog ich bis nach Halle.

Der Schluss von 122a, den auch einige Fassungen bei Mannhardt zeigen (zu vergleichen ist Wegener 89, Anm.), erscheint in Seehausen in der Altmark etwas anders und mit einer Erweiterung, indem sich übrigens das ganze Stück an einen anderen Stumpfen anschliesst:

(. . . . Sechs Dreier sind zu wenig,
Zwei Groschen sind zu viel. —)

122b. Als sie in die Kirche ging,
Da war ihr Haar geflochten;
Und als sie dann nach Hause kam,
Da hatte sie ein Kind.
Hänschen reist nach Pommerland
Und holt dem Kind ein Wickelband.

Als er dann nach Hause kam,
Da war das Kind gestorben.
Hab ich dir's nicht gleich gesagt?
Nimm den Fuchsschwanz in die Hand,
So wär das Kind geblieben.

Hier ist, wie in Böhmes Nr. 118a mit Nr. 104 (nach Mannhardt 689), ein Überbleibsel eines schon unter Nr. 73 erwähnten älteren Volkslieds angefügt, und zwar er-

innert sein Wortlaut an das Bruchstück in einem Quodlibet aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts (Zeitschr. f. d. Phil. 15, 55. Weim. Jahrb. 3, 126, Nr. 66):

Hab ich dir's nicht vor gesagt?
Bleib mir bey der Wiegen,
Nimb den Fuchsschwantz in die Hand
Und wehr dem Kind die — Mucken.

Hierzu auch Wunderhorn, Anhang S. 64 und Simrock 248. Zum Fehlrein. Wickram, W. 5, LXXXI.]

124a. Hansel, mein Hansel,
Geh mit mir ins Dorf,
Da singen die Waldvöglein,
Da klappert der Storch.

Neustadt a. d. Orla, um 1840. — Vollständiger bei Wilibald Alexis, Ruhe ist die erste Bürgerpflicht 1, 120 als ein damals (um 1805) sehr beliebter Gassenhauer:

124b. Mein Gustchen, mein Gustchen,
Komm mit mir aufs Dorf,
Da singen die Vögel,
Da klappert der Storch;

Da tanzet die Maus,
Da fiedelt die Laus,
Da kukket der Kukkuk
Zum Fenster hinaus.

Hierzu: Simrock 421 = Böhme 1322; Wegener 333; Böhme 1233. [Ginsburg und Marek, Jüdische Volkslieder in Russland 1901 S. 213 Nr. 260: „Fiedelt die Maus, Tanzt die Laus, Flieht die Fleih Durch'n Fenster araus". Dähnhardt, Volkstümliches aus Sachsen 2, 125[1]. Über die Beziehungen der zweiten Strophe zu Lügenmärchen und Bettelmannshochzeit wird bei Nr. 219c gehandelt. Man darf vielleicht annehmen, dass diese Anklänge erst hinzugekommen sind; der eigentliche Wortlaut könnte harmloser sein wie etwa in folgender Fassung aus Sarnsthal i. d. Pfalz:

124c. Kathrine, mei Mad,
Geh mit mer ins Gras,
Dort peifen die Vögel,
Dort kleppert der Has.

Dort springet der Ochs,
Dort tanzet die Kuh,
Dort schlägt des klee Männel
Die Trummel dazu.

Die erste Strophe (hierzu Erk-Böhme 2, 670 und entfernt Simrock 436) ist hier verändert. Auffällig ist freilich der Schluss, da es auch in einigen Fassungen der Bettelmannshochzeit heisst „'s Igele schlagt die Trommel" oder ähnlich Böhme 588—591, 1228f. — Ausserhalb der Verwandtschaft steht wohl der Weihnachtsvers Schumann 558 (wozu Simrock 927, Wegener 306, 308f.).

125. Hans, Hans Leberwurst,
Lebt denn deine Frau noch? —
Ja, ja, sie lebet noch,
Liegt im Bett und zappelt noch. —
Gib ihr ein Stücke Käsebrot
Und schlag sie mit der Keule tot.

Jena. Z. 1—4: Simrock 427, Böhme 1321, Dunger 172; Wegener 221. [Dähnhardt 2, 150.] Die beiden Schlusszeilen gehören zu unseren Nr. 54 und 212f.; dazu auch Simrock 142 und 416, Böhme Nachtrag 45, Wegener 362. — In Kunitz bei Jena anders gewendet:

126. Bitte, bitte, sei so gut,
Schneid mir ein Stückchen Käsebrot,
Schlag mich mit der Pritsche tot.

127. Hansjörg hat kein Brot im Haus,
Hansjörg macht sich gar nichts draus.
Hansjörg hin, Hansjörg her,
Hansjörg ist ein Zottelbär.

Sarnsthal i. d. Pfalz. In einem Wiegenlied erscheint dasselbe Thema bei Sachse S. 10. Stöber 171 gibt einen ähnlichen Schluss zu einem Eingange, der unserer Nr. 111f. entspricht (Urschele isch e schener Namme).

128. Hans Michel war ein grosser, grosser Mann,
Konnt machen, was er wollt.
Er machte sich eine Geige;
Klipper klapper ging das Geigen

usw. mit allen möglichen Instrumenten. Löbstedt bei Jena, zu Erk-Böhme 3, 1748, Schumann 575, Lewalter Heft 5, Nr. 52; auch Simrock 1046 nach Wunderhorn, Anhang S. 47, Böhme S. 669f., Nr. 614. [R. Köhler, Kl. Schr. 3, 254. Züricher Nr. 921. Gassmann 1906 Nr. 106. Ginsburg-Marek 1901 Nr. 128. Ghesquiere p. 116. Kristensen, Dyrefabler S. 190; Börnerim S. 639. Terry-Chaumont, Cramignons 1889 p. 253. 526.]

129. Hast du Hunger?
Geh bein Kummer.
Hast du Durst?
Beiss in die Wurst.

Weida; die zweite Hälfte auch in Grossschwabhausen i. Th. Statt Kummer hörte ich in Gera Funger — beides sind ortbekannte Namen. Ähnliche schnöde Antworten Böhme 153, Rochholz 862, Stöber 206.

130. Hedu, wenn dein Hedu meinen Hedu noch einmal Hedu schimpft, dann geht mein Hedu zum Hedu und verklagt deinen Hedu.

Weida. Vgl. Böhme 1484, Dunger 228, Rochholz S. 25. [Oben 16, 291 nr. 25.]

131. Heedelbeer,
Mei Topp is leer!
Kam meine Mutter mit der Ofengabel,
Schlug mich auf mein Beer-Beer-Schnabel.
Schreit ich immer: Beer Beer Beer,
Wenn ich doch derheeme wär!

Wolfsgefährt bei Weida, in den sechziger Jahren. Vgl. Böhme 950, Dunger 85f. [Dähnhardt 2, 155.] Z. 3ff. gehören ursprünglich in den Zusammenhang von Nr. 60 usw. — Der Eingangsreim öfter, so in folgendem Ruf aus Weida:

132. Roll roll roll,
Mein Topf ist voll.
Beer Beer Beer,
Mein Topf ist leer.

Dazu Simrock 702, Böhme 947, Müller S. 181 Nr. 19, Dunger 84, 86. Ähnlich auch in einem älteren Spruch aus Culmitzsch im Neustädter Kreise:

133. :,: Juch Beere, :,:
Mein Topf ist noch ganz leere.

Mein Topf ist voller Beere.
Wer seinen Topf nicht voller hat,
Der ist ne faule Mähre.

Hierzu Böhme 949, Müller ebenda Nr. 20, Dunger 84.

134a. Heie buie sause!
Der Rupprecht steht im Hause,
Hat nen grossen Schlitten mit,
Nimmt die garstgen Kinder mit,
Schmeisst sie in die Saale,
Schwimmen sie bis nach Kahle,
Schwimmen sie bis nach Ammerbach,
Schrein sie alle: Ach ach ach!

Kunitz bei Jena.

Hierzu ein Kettenreim aus Grossschwabhausen:

134b. Ich ging emal nach Kups (Koppanz),
Da kam e kleener Mups;
Den fraht ich, was er macht.
Da stellt er sich hin un lacht.
Da schmiss 'ch en in de Saale,
Da schwamm er bis nach Kahle.
Da zerrt 'ch en wedder raus,
Da war er wie ne gebädte Maus.
Da schmiss 'ch en wedder nein,
Da war er wie e Schwein.
Da schwamm er bis nach Ammerbach,
Da schregen de Leute Ach un Krach.

Z. 4 kommt ähnlich auch in einer anderen Kette vor, Nr. 175. Kahla und Ammerbach lassen darauf schliessen, dass der Grundstock weiter saalaufwärts daheim ist, doch kann im Kinderverse das Wasser wohl auch einmal bergan fliessen.

135. Heie buie sause!
Hinter Schulzens Hause,
Hinter Schulzens Gartentür
Guckt der kleine NN. für.

Kunitz bei Jena.

136. Hemdenlecker,
Ziegenböcker,
Bullenbeisser,
Hemden —!

Weida. Vgl. Stöber 36 und 37.

137. Heppe, Heppe Rute!
Geh nach Gelmerode
Bei meine alte Pate.
:,: Gib mir Saft! :,:

Grossmölsen i. Th. — In Zeile 3 wurde dem Reim entsprechend auch Bude gehört. Die Eingangszeile ist offenbar gleich mit der sonst in Thüringen verbreiteten „Hippe, Hippe, rate!“ (vgl. unsere Nr. 150).

138. Herbstmütschel, flieg aus,
Flieg nein ins Hirtenhaus,
Saug en Topf voll Honig aus,
Lass den Löffel drinne
Un lass en nich verbrenne.

Niederpöllnitz im Neustädter Kreis. Der Name Herbstmütschel (-kühchen) für das Marienkäferchen scheint sonst nicht vorzukommen, er wird aus Herrgottsmutschel entstanden sein. — Ähnlich Dunger 64 und 66 = Böhme 852, Stöber 334; auch Böhme 837 f., Simrock 605 f., Rochholz S. 93 f.: Honigtopf und teilweis auch Löffel erscheinen ausserdem in einem ganz fremden Spruche: Simrock 881, Böhme 1863, Dunger 270, Müller S. 211, Nr. 23, Herrigs Archiv 103, 367, dazu auch Böhme 1854; anderseits kommt ein silberner Löffel oder Ähnliches auch sonst in Verbindung mit Mai- oder Marienkäfer vor, z. B. Böhme 845, 859 (Messer und Gabel 855), Rochholz S. 94, Nr. 187. Das gegenseitige Verhältnis ist hier schwer zu entwirren. Die Schlusszeile möchte man zunächst auf den bekannten Haus- oder Landbrand zurückführen, mit dem das Käferchen geängstigt wird — in dieser Verbindung zeigt den Löffel Böhme 845 = Mannhardt, Germ. Mythen 349 —, aber auch ein Wetterspruch erinnert an unseren Vers, Böhme 983 = Mannhardt 255: Lass in Regen drinne, Lass in Schnee verbrinna. Doch konnte Böhme 984 b darauf deuten, dass hier die Formel erst aus einem Käferspruch eingeführt wäre.

139. Herr Rekter,
Wo steckt er? —
Aufm Boden,
Frisst Schoten,
Hintern Scheunen,
Bein Schweinen.

Weimar, um 1880. Dazu Dunger 142.

140. Heut ist Kirmes in dem Dorf,
Liesel, tu dich putze!
Tu dei rosa Röckel an
Un dei grüne Mutze.

Sarnsthal i. d. Pfalz.

141. Heut ist Kirmes, morgen ist Kirmes
Bis den Dienstag Abend.
Wenn ich zu meim Schätzel komm,
Sag ich guten Abend.

Guten Abend, Schätzel!
Back du mir ne Bretzel,
Bretzel wie ein Scheunentor,
Bratwurst wie ein Ofenrohr.

Sarnsthal i. d. Pfalz. Die erste Hälfte ähnlich Böhme, Nachtrag Nr. 48, der Schluss stammt aus Heischeliedern, vgl. Simrock 979, Böhme 1697f. Zu Z. 3 und 4 vgl. Schumann 135.

142. Hic haec hoc — der Lehrer mit dem Stock.
Is ea id — was will er wohl damit?
Sum fui esse — er haut dich auf die Fresse,
Illé illá illúd — dass dir die Nase blutt.

Weida. [Hans Meyer, Der richtige Berliner 1904 S. 143 nr. 92.]

143a. Hier ist Grün und da ist Grün
Wohl unter meinen Füssen.
Ich hab verloren meinen Schatz,
Ich werd ihn suchen müssen.

Dreh dich um, dreh dich um,
Ich kenne dich ja nicht!
Ach nein, ach nein, er ist es nicht,
Scher dich heraus, ich mag dich nicht.

Berlin. [Hans Meyer, Der richtige Berliner 1904 S. 141 nr. 70. Dähnhardt 2, 69. Schumann 1905 S. 10.] In Löbstedt bei Jena nach Z. 6: Bist du's oder bist du's nicht? O nein, o nein, sie ist es nicht, Die mir ein Küsschen schuldig ist. — Sehr ähnlich oben 9, 390 Nr. 61; Simrock 906 = Böhme 213 mit einer Mittelstrophe, die wahrscheinlich aus einem anderen Spiele, unserer Nr. 110, stammt. Vielleicht ist diese Erweiterung aus einer anderen Form erwachsen, wie sie folgende Gelsenkircher Fassung zeigt:

143b. Hier liegt Sand und da liegt Sand
Unter meinen Füssen.
Hab verloren meinen Schatz,
Kann ihn nicht vermissen.
Du in deinem (blauen) Kleid,
Komm mal her, ob du es bist?

Nein, nein, du bist es nicht,
Scher dich ab, ich kenn dich nicht.

Hier liegt Sand usw. Schluss:

Ja, ja, du bist es wohl,
Darum lasst uns fröhlich sein.

Die letzte Zeile ist durch den mangelnden Reim verdächtig, sie findet sich wieder in Nr. 110b, 195a: echter ist wohl Simrocks Fassung. — In Halle fand ich die erste Hälfte verwachsen mit dem Vers vom lustigen Springer (Böhme S. 490 Nr. 228, Drosihn 283. Lewalter Heft 3, Nr. 3, Schluss auch Böhme S. 479 Nr. 198, aber nicht dahin gehörig, wie Drosihn 295f. zeigt):

143c. Hier ist Grün und dort ist Grün
Unter meinen Füssen.
Hab verloren meinen Schatz,
Zum Verdriessen!

Kommt ein lustger Springer rein,
Schüttelt den Kopf und stampft das Bein:
Komm, wir wolln zu Tanze gehn,
Die andern müssen stille stehn.

Das Ganze geht nach der Weise „Alles neu macht der Mai“, Zeile 4 folgendermassen:



Eng mit diesem Spiele verwandt und offenbar aus derselben Quelle geflossen sind zwei andere Formen: Simrock 905, Böhme S. 480ff. Nr. 201ff., Lewalter Heft 1, Nr. 29, Erk-Böhme 2, 972, Müllenhoff S. 485 und Handelmann S. 53, anderseits Böhme 214ff., Lewalter Heft 3, Nr. 31, Müller S. 190 Nr. 1, Dunger 352.

Meine Fassungen weichen von den sonst veröffentlichten etwas ab:

144a. Jammer, Jammer, höre zu,
Was ich dir will sagen.

Hab verloren meinen Schatz,
Macht mir auf den Garten.

Ich will gehn und will sehn,
Ob ich ihn kann finden.

Wenn ich ihn gefunden hab,
Fall ich ihm zu Füssen,

Stell mich wieder auf meinen Fuss
Und mache einen Diener.

Osnabrück. [Oben 9, 389 Nr. 60. Schumann 1905 S. 12.] Die Weise entspricht dem ersten Absatze von Böhmes Nr. 207 (S. 482). Der Schluss scheint nach Ausweis des Reims für das sonst zum eisernen Bestand gehörige Küssen eingetreten zu sein, ebenso in der folgenden Fassung aus Halle a. S.:

144b. Marjann, Marjann, nun höre zu,
Was ich dir einwärts sage (so)

Ich hab verloren meinen Schatz,
Der mir so treu gedienet hat.

Mach auf, mach auf die Gartentür!
Es tritt herein ein Grenadier.

Ich falle dir zu Füssen nieder
Und steh auch wieder auf zu dir
Und mache einen Knix dafür.

Gesungen nach den beiden ersten Zeilen von „Ein freies Leben führen wir“, ebenso im eigentlichen Thüringen, wo aber das Küssen geblieben ist (sehr ähnlich auch oben 9, 273, Nr. 60):

144c. O Jammer, Jammer, höre zu,
Was ich dir einstmals sage (jetzt will sagen)!

Ich hab verloren meinen Schatz,
Macht auf, macht auf den Garten!

Ich will mal sehn, ob ich ihn nicht (— zusehn, ob ich ihn)
Noch einmal (Wohl jemals) wiederfinde. —

Schaut an, schaut an (Schatz ein, Schatz aus), hier ist mein Schatz,
Drum fall ich ihm zu Füssen,

Und den ich einst (je) geliebet hab,
Will ich auch einstmals (jetztmals) küssen.

Grossmölsen bei Erfurt, die Abweichungen gehören einer älteren Eisenacher Fassung an, die eigentümlicherweise zum Schluss auch noch den Knix eingeführt hat: Nun steh ich wieder auf zu ihm Und mache mein Empfehl-mich-Ihn. — Ganz ähnlich (ohne den Eisenacher Schluss) in Arnstadt, doch lautet Z. 4—6: Den will ich wieder suchen. Schliesst auf, schliesst auf die Gartentür, Will sehn, ob ich ihn finde hier. Und die Schlussstrophe: Und der mich einst geliebet hat, Den werde ich jetzt küssen.

Die dritte Form lautet in Jena ähnlich Böhmes Nr. 214, aber mit kürzerem Schlusse:

145a. Wer steht da draussen vor der Tür
Und klopft so leise an?
Ich bin der Herr, ich steh davor,
Ich hab darin zu suchen;
Ich hab verloren meinen Schatz,
Und der ist hier auf diesem Platz.
Schliesst auf die goldne Gartentür!
(Tritt in den Kreis und sucht)
Seht an, seht an, hier ist der Schatz,
In den er sich verliebet hat.

Die Eingangsformel begegnet mit grösseren oder geringeren Abweichungen öfter, z. B. Erk-Böhme 1, 182. — Hiermit haben sich anderwärts Bestandteile noch eines anderen Spieles vereinigt, das bei Böhme S. 485f. Nr. 217 selbständig steht und nach Erk-Böhme 2, 973 aus dem Munde der Erwachsenen genommen ist. Eine solche Mischform war vor 1870 in Weida vorhanden:

145b. Wer steht da draussen vor der Tür
Und klopft so leise an die Tür?
Ich bin der Herr, ich steh davor,
Ich hab darin zu suchen;
Ich hab verloren meinen Schatz
Und such ihn mir auf diesem Platz.
Macht auf, macht auf die Gartentür! —

Du stehst mir gar nicht an, du bist so hitzig,
Und deine Redensarten sind so spitzig.
Du auch nicht, du bist von Flandern,
Dich hab ich längst gekannt vor allen andern.
Aber du bist mein lieber Schatz,
Dir will ich geben einen Schmatz.

Hierzu auch Drosihn 294. [Dähnhardt 2, 121.] Eine neuere Fassung aus Weitramsdorf bei Koburg stimmt im wesentlichen mit der Weidaer überein, zeigt aber im einzelnen Abweichungen: 145c Z. 3. Ich bin der Herr von Edelstein (vielleicht: der Edelmann?); statt 6 und 7: Den ich vor langen Zeiten Auf diesem Fels (statt Feld?) verloren hab. Schliess auf die ganze Gartentür! Das folgende:

Du bist mir viel zu hitzig
Mit deinem eignen Schwitzig (wohl = Geschwätz).
Du bist mir viel zu flandern,
H a s t a l l e A u g e n b l i c k e i n a n d e r n.
Du bist mein lieber Schatz,
Dem möcht ich geben einen Schmatz.

[Vgl. Erk-Böhme 2, 973. Bolte, oben 12, 218. 345. Böhme S. 486.] „Von Flandern sein“ ist im älteren Volkslied eine vielgebrauchte Redensart, z. B. ‘Mein feins Lieb ist von Flanderen, G i b t e i n e n u m b d e n a n d e r e n’ im Quodlibet von 1610: Zeitschr f. deutsche Phil. 15, 53, Weim. Jahrb. 3, 126, Nr. 42, wohl aus Uhland Nr. 49, Erk-Böhme 2, 474, wozu Uhlands Schriften 4, 43f.; dazu auch Böhme, Altd. Liederbuch 149, Str. 7, Erks Liederhort (alte Ausg.) 113; Uhland Nr. 294 = Erk-Böhme 1, 6; Erk-Böhme 1, 585, Anm. zu Nr. 190d, Nr. 701; Ziegler, Deutsche Soldaten- und Kriegslieder aus fünf Jahrhunderten, Leipzig 1884, S. 49; Chr. Günthers Gedichte von 1751, S. 258. —

Endlich gibt Böhme unter Nr. 208 ein kleines Nebengewächs künstlicherer Art, in dem an Stelle des Schatzes ein Ring getreten ist. In Oberstein (ein Kind im Kreise, den Fuss auf dem Ring; es kauert sich nieder, sucht und findet ihn, hält ihn empor, gibt ihn einem anderen, das nun in den Kreis tritt) lauten Text und Weise:



146a. Trauer, o welche Trauer! ich hab verloren meinen Ring!
Ich will sehen und will suchen, ob ich finde meinen Ring.

Freude, o welche Freude! ich hab gefunden meinen Ring!
Ich will sehen und will suchen, wem ich gebe meinen Ring.

Am deutlichsten ist der Zusammenhang mit Nr. 144, besonders mit Böhme Nr. 204 und 207. [Schumann 1905 S. 12.] Wenig abweichend Seehausen i. d. Altmark:

146b. Trauer, Trauer über Trauer,
Hab verloren meinen Ring.
:,: Will mal sehen, :,:
Ob ich ihn wohl wiederfind.

Freude, Freude über Freude,
Hab gefunden meinen Ring.
:,: Will mal sehen, :,:
Wem ich gebe meinen Ring.

147. Hinter mein Herrle sein Kleiderschrank
Kribbelt un krabbelt e Maus,
Sie kribbelt un krabbelt die ganze Nacht,
Sie kribbelt und krabbelt nit raus.

Weitramsdorf bei Koburg. Herrle = Grossvater.

148. Hinter mein Herrle sein Tisch
Sitzt e besch . . . . . . Lies,
Un hinter mein Herrle sein Stadel
Da sitzt e dreckiges Madel.

Scherkendorf bei Koburg. Vgl. Simrock 266 — Böhme 48.

149. Hippe, Hippe, hüe!
Sack voll Flöhe (spr. Fliehe),
Sack voll Wanzen,
Muss der Schneider tanzen.
:,: Drei Butten voll Saft! :,:

Wolfsgefährt, vor 1870. Hüe ist wohl antreibender Zuruf, wie an ein Pferd. Bei der letzten Zeile wird das Weidenstück mit dem Messer nicht mehr geklopft, sondern gestrichen. In Kunitz Z. 2ff.: Hat e S. v. F., Hat e Sack voll Läuse, Kann se nich erbeisse, s. aber auch Nr. 184. — Vgl. Wegener 343.

150. Hippe, Hippe, rate!
Wenn du nicht geraten willst,
Werf ich dich in Graben:
Kommt's Kalb,
Frisst dich halb,
Kommt's Schwein,
Frisst dich ganz und gar hinein.
:,: Drei Butten voll Saft! :,:

Weida. Hierzu Simrock 705, 712, 713 — Böhme 936; Böhme 913ff., 922, auch 931 Wegener 338, 345, 367, 354, 346f. In anderem Zusammenhange findet sich Ähnliche bei Drosihn 187 und Stöber 77, sowie in unseren Nr. 235 und 237.

151. Horch, wie der Wind weht,
Horch, wie der Hahn kräht!
Unser Hans hat Hosen an,
Die sind blau.

Weida. Dazu Erk-Böhme 3, 1163, Rochholz S. 313, Nr. 740, Drosihn 99, Böhme 298 und namentlich 299. [John, Egerländer Volkslieder 1, 42. 1898.] „Hans hat Hosen, hat Wammes darzu“ in einem Quodlibet von 1610, Zschr. f. d. Phil. 15, 52 (auch Weim. Jahrb. 3, 126, Nr. 53), wozu freilich auch Erk-Böhme 2, 1002 und Böhme, Altdeutsches Liederbuch 508b verglichen werden kann; ferner oben 8, 407, Nr. 23. — Zu dem weitverbreiteten Eingange vgl. unsere Nr. 109 und ausser dem dort Angeführten auch Simrock 290, Müller S. 171 Nr. 148. Am letztgenannten Orte dienen Wind und Hahnenkraht zur Weissagung, anderwärts (Erks Liederhort, alte Ausgabe 46, Str. 32) hat die Formel ihren Platz in der Beschreibung der Unterwelt; beides weist auf hohes Alter.

152. Hucke hucke Meste (Schaukel schaukel M.),
Der Bettelmann hat Gäste,
Hat ein fettes Schwein geschlacht (— eine alte Kuh —),
Hat die Wurst aus Dreck gemacht (Und hat fürn Dreier Wurst —).

Weida, Abweichungen aus Grossschwabhausen. In Grossmölsen die letzte Zeile: Hat dem Kind keine Wurst gemacht. — Beim Aufhocken der Kinder. Als Wiegenlied

ähnlich Simrock 228, Böhme 45; Wegener 24. — Mit einem anderen Spottvers auf Bettelmanns Hochzeit (Wunderhorn, Anhang S. 92, Erk-Böhme 2, 886, Böhme 1228—1230, Simrock 321, Wegener 80 Var., dazu auch Böhme 588ff.) verbunden in Weitramsdorf bei Koburg (Abweichungen aus Ummerstadt):

153. Hiedele, hädele,
Hinterm Städele
Haben die Bettelleut Hochzeit gemacht,
Haben's ne fette Sau geschlacht,
Haben die Wurst aus Dreck gemacht.
Sitzt der Aff auf dem Dach
Und hat sich zu Tod gelacht.
Tanzt die Maus (Hüpft der Floh),
Geigt die Laus (Tanzt die Maus),
Hüpft der Floh zum Bodenloch naus,
Hüpft er sich ein Beinle aus,
Macht er sich ein Pfeufle draus,
Pfeuft er alle Morgen,
Vergehn ihm seine Sorgen (Hören's alle Storchen).

Ganz ähnlich Böhme 1231 (Dunger 96) und besonders 1232; weitere Beziehungen werden bei Nr. 219c besprochen. — Z. 6 und 7, die häufig in demselben Zusammenhang und in Lügenmärchen wiederkehren (Simrock 504, [650], 848; Böhme 981, 1234, 1787, 1792, auch S. 704, Nr. 19; Wunderhorn, Anhang S. 88; Stöber 75; Müller S. 222 [Quodlibet], Wegener 330), bilden anderseits den Eingang eines von 1615 überlieferten selbständigen Liedes, wobei es freilich zweifelhaft erscheint, ob Anfang und Fortgang wirklich zueinander gehören: Erk-Böhme 2, 501.

154. Hühnermist und Taubenmist,
In dem Hause kriegt man nischt.
Ist es nicht ne Schande
Im ganzen Lande?

Hirschberg i. Schl.; gesagt, wenn Heischende abgewiesen werden. Zum Schlusse vgl. Nr. 115.

155. Ich bin ein kleines, loses Ding
Und keinen Heller wert,
Und doch, wenn ich mein Liedchen sing,
So stutzt der Reiter und sein Pferd.

Dreitzsch bei Neustadt a. d. Orla, nur einmal aus dem Mund eines kleinen Mädchens; über die Herkunft vermochte ich keinen Bescheid zu erlangen.

156a. Ich bin ein Student,
Ich wasch mir die Händ,
Ich trockne sie ab,
Ich steck sie in Sack,
Ich stemm sie die Seite (so),
Mach: wille wille weide.

Jena. Ballspiel, vor dem Fangen werden jedesmal die dem Text entsprechenden Bewegungen vollführt, zur letzten Zeile werden die Hände gerieben. Zu Böhme S. 716 Nr. 69, Gerhardt und Petsch oben 9, 394 Nr. 74. [Hans Meyer, Der richtige Berliner 1904 S. 142 nr. 76.] Nach Z. 3 hab ich in Jena auch folgenden Schluss gehört:

156b. . . . Ich kniee nieder,
Ich steh wieder auf,
Ich fange den Ball mit einer Hand auf.

157. Ich bin krank.
Antwort: Mit dem Maul im Brotschrank.

Weida, Grossschwabhausen. Vgl. Simrock 365—367, Böhme 467, Wunderhorn, Anhang S. 77.

158. Ich ging einmal nach Pultewitz,
Da sch . . . ich auf den Damm.
Da kam der Herr von Pultewitz
Und dachte, 's wär ein Schwamm.
Er steckte 's in die Pfeife nein:
Pfui Teufel, das muss Sch . . . . sein!

Weida.

159. Ich hab gedacht,
Ihr habt geschlacht,
Habt gross- und kleine Wurst gemacht.
Drum bitte, bitte, bitte,
Gebt mir ne recht gross- un fett- un dicke
Nein in meine kleine Ficke.

Grossschwabhausen, vor 1870.

160. „Ich seh etwas, was du nicht siehst. Es sieht . . . . aus und hat . . . . .“ Errät der andere, so werden die Rollen getauscht.

Weida, vor 1880. Verwandt, aber ausführlicher ein anderes Ratespiel bei H. Meier S. 234f.

161. Ich taufe dich mit Kaffeesatz,
Un du bist e Schweinematz.
Ich taufe dich mit Wein,
Un du bist e Schwein.

Grossschwabhausen. In Weida lautete der Vers um 1880 dem von Dunger Nr. 127 gegebenen gleich; jedoch vermute ich, dass es vielmehr heissen sollte:

Ich taufe dich mit Wasser,
Du bist ein kleiner Baster (= Bastard).

Nach Diesterwegs Rheinischen Blättern von 1891, S. 333 sagt Berthold von Regensburg 2, 85, „wie es leider häufig vorkomme, 'daz diu kint oder die schuoler her nement ein jüdelîn und sie sprechent, sie wellent den juden toufen, und stôzent ez alsô in eine spotte und anders nicht in ein wazzer', und dass nur mit Wasser getauft werden dürfe und nicht mit Milch, Wein, Sand, Asche, Erde oder gar — einem Ameisenhaufen.“

162. Ich weefs, was ich weefs:
Der Schneider hat e Geefs.
Er setzt sich auf die Hörner
Un reit mit durch die Dörner.

Schorkendorf bei Koburg. Zu vergleichen Nr. 256.

163a. Ick sei dei kleine Käunig.
Giff mei nit tau weinig;
Giff mei nit tau veil
Mit de Besensteil!
Lat mei nit tau lange stān,
Ik mot noch weider snorren gān.

Scherfede in Westfalen, zu Böhme 1696, Erk-Böhme 1188; die Schlusszeilen auch in anderen Heischeliedern, z. B. Simrock 981, Böhme 1646f., Schollen 44, Schumann 565, unsere Nr. 34, 246; der Anfang in andern Zusammenhang gebracht Böhme 1714. Vgl. noch Niederd. Korrespondenzblatt S. 36 ff., Mudderspraké Braunschweig 1889, Nr. 11, S. 218, Aus der Heimat 1889, Nr. 42. [Dähnhardt 1, 52. Oben 12, 471.] — Gewöhnlich in Mitteldeutschland fehlt das zweite Reimpaar, es ist wohl zugesetzt. Die landläufige Fassung ist erweitert in Osterode (Aus der Heimat 1889, Nr. 47):

163b. Ich bin ein kleiner König,
Gebt mir nicht zu wenig;
Lasst mich nicht so lange stehn,
Ich möchte heut noch weiter gehn.
Ich möcht' hin nach Polen.
Polen ist ein weiter Weg,
Seht ihr nicht, dass dunkel wird?

Ähnlich auch in Göttingen, Böhme 1665.

164. „Im Hemde, guckt zum Schlitz raus." (Antwort auf die Frage, wo jemand zu suchen sei).

Weida. Vgl. Böhme 458cd, Stöber 180.

165a. Im Maien, im Maien,
Im schönen grünen Mai,
:,: Da wolln wir alle lustig sein
Im schönen grünen Mai. :,:

Die Sorgen, die Sorgen,
Die kenn wir alle schon.
:,: Es muss ne schöne Seele sein,
Mit der ich tanzen soll. :,:

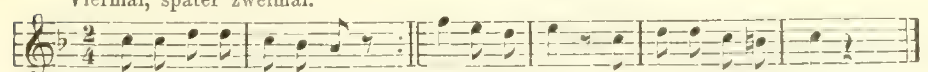
Seehausen i. d. Altmark. Zu Böhme S. 199 Nr. 246—253, besonders 250—252. Neben diesem Typus bestehen noch zwei andere, die sich untereinander und mit dem ersten berühren. Dem zweiten gehört folgendes Liedchen aus Jena an:

165b. :,: Weihnachten, :,: (sonst meist: Im Sommer)
Da ist die schönste Zeit;
:,: Da freuen sich :,:
Die alt- und jungen Leut.

:,: Sie freuen sich :,:
Und sind so herzlich froh,
Und wir in diesem Kreise,
Wir machen's alle so (Klatschen, Hüpfen usw.).

Hierzu: Böhme ebenda Nr. 249, Dunger 377. — Den dritten Typus bilden Böhme Nr. 253, Lewalter Heft 3, Nr. 11, Drosihn 299; die übrigen Nummern bei Böhme sind aus II und III gemischt. — Ob nicht vielmehr diese Typen aus einer gemeinsamen, ausführlichen Grundform verengert sind, muss dahingestellt bleiben. In diesem Falle müsste man annehmen, dass der Schluss des ersten, wie ihn am echtesten wohl Böhme 250 und 251 zeigen, ursprünglich fremd sei.

Viermal, später zweimal.



166. Immer bunter wird die Welt,
Alle Farben sind bestellt. —

Kommt ein Schreiber ohne Frau:
Jungfrau, willst du meine sein?
„Nein, Mama, nein,
Kein Schreiber soll es sein!

Heiss ich ja Frau Schreiberin,
Eine Tintenkleckserin:
Nein, Mama, nein,
Kein Schreiber soll es sein!"
usw.

Bäcker: Brötchenfresserin.
Schuster: Schuheflickerin.
Zuletzt: Goldschmied.
„Ja, Mama, ja,
Ein Goldschmied soll es sein!
Heiss ich ich ja Frau Goldschmiedin,
Eine Geldverdienerin" usw.

Osnabrück. Das hübsche und lehrreiche Stück ist als Kinderlied, soviel ich weiss, noch nicht aufgezeichnet, trägt aber alle Merkmale eines solchen, und zwar eines Spielliedes, wozu der aus anderen Volksliedern wohlbekannte Anfang (dazu Uhlands Schriften 3, 13), den die älteren und neueren Fassungen sonst nicht zu haben scheinen, aufs beste passt. Inhaltlich steht sehr nahe Liliencron, Deutsches Leben im Volkslied Nr. 87 = Erk-Böhme 2, 844; sonst gehören demselben Gebiet an Erk-Böhme 2, 841—848, Rochholz 343, E. Meier 63, 64 und 67 mit Müller S. 123, Meinert, Alte teutsche Volkslieder 82, darnach Erlach 4, 242 und 323, Weim. Jahrb. 1, 128 (wozu für Str. 4 Simrock 44 und 51 zu vergleichen sind). Übrigens gibt das wählerische Mädchen auch bei fremden Völkern einen dankbaren Stoff ab, fürs neugriechische Volkslied vergleiche z. B. G. Meyer, Essays und Studien 1, 322. [Feifalik, Wiener Sitzgsber. 36, 169. Hoffmann v. F., Ndl. Volkslieder 14. Raber, Sterzinger Spiele 1, 267 (1886). Bols nr. 84. Kristensen, Skjämteviser S. 135. 148. 299. Skattegraveren 2, 211. 3, 100. 161. 12, 17. Lambert 2, 21. Ungarisch:

Aigner S. 202. Cserhalmi, Ungar. Dichterwald 1897 S. 15. Keleti szemle 1, 329. Zs. f. vgl. Litgesch. n. F. 1, 252. Serbisch: Gerhard 1877 S. 223. Talvj² 2, 36. Wolff, Poet. Hausschatz des Auslandes 1848 S. 421 usw.

167a. Inche binche Zuckerbinche,
Fahr übern Rhein,
Fahr über Gottes Haus,
Gucke drei schöne Poppe raus.
Die eine spinnt die Seid,
Die anner weckelt die Weid,
Die dritt ging langs dä Bronne,
Hat e Kinnche gefonne.
Wie soll et heisse?
Inche binche Geisse.
Wer soll de Wennele wäsche?
Dau sollst dä Dreck fresse.

Koblenz aus einem kleinen Wörterbuche der Koblenzer Mundart, dessen Titel mir verloren gegangen ist. Mit anderem, aus Wettersprüchen stammendem Eingang (Sonn Sonn scheine; oben ist doch wohl Bienche verstanden und an bekannte Käferverse zu erinnern, vgl. Nr. 138) entspricht ziemlich genau Simrock 177, Wunderhorn, Anhang S. 70f. Das Stück ist deutlich zusammengesetzt: den zweiten Teil kennen wir bereits aus Nr. 12, er ist ganz geschickt in das Lied von den drei Jungfrauen, hier Puppen, einbezogen. — Dieses letztere möge hier in einer stark verneuerten Form stehen, die jene Verwachsung gleichfalls erkennen lässt, aus Gelsenkirchen:

167b. Zu Köln da steht ein Puppenhaus,
Da guckten drei, vier Puppen zum Fenster hinaus.
Die erste spielte aufs Klavier,
Die zweite trank ein Gläschen Bier,
Die dritte sprach: wer soll das Kindlein waschen,
Ich oder du?
Müllers Kuh,
Müllers Esel der bist du.

Das Kulturbildchen ist nicht übel, aber von dem geheimnisvollen Reiz des alten Spruches ist nichts mehr übrig. — Am Schluss ist ein selbständiger Abzählreim angekettet und dadurch das Ganze zum Abzählreim geworden; vgl. Simrock 810f., Böhme 1834f., Stöber 141,. Rochholz S. 112 Nr. 224, auch S. 114, Müller S. 213, Dunger 317, Schumann 407. — Die zweite Zeile scheint, wenn nicht einfache Plapperei vorliegt, auf eine weniger geschickte Verknüpfung zu weisen, bei der die ursprünglich genannte Zahl überschritten wird. So in einem sonst ziemlich ursprünglichen Text aus Sarnsthal in der Pfalz, der allerdings nachher die Verkettung munter fortsetzt:

167c. Sonne, Sonne, scheine,
Fahr über Rheine,
Fahr übers Glockehaus,
Gucke drei schöne Jungfraue raus.
Die eine spinnt Seide,
Die andre wickelt Weide,
Die dritt spinnt ein roten Rock
Für unsern lieben Herrgott. —
Die viert geht an Brunne,
Hat ein Kindlein gfunne. —
Das Kindlein das steht an der Wand,
Hat nen Apfel in der Hand;
Möcht ihn gerne braten,
Ist ihm nicht geraten;
Möcht ihn gerne essen,
Hat dazu kein Messer.
Fällt ein Messer oben rab,
Schlägt dem Kind das Händchen ab.

Zum dritten Teile: Böhme 1234, vgl. auch 520 und die Bemerkung zu 380, Stöber 75—78, 100, Rochholz S. 308, Nr. 719, Süss S. 13, Nr. 53, oben 8, 407, Nr. 42, während der Anklang bei Wegener 205 wohl nichts besagt. Simrock 620 verwendet das Schlussbild gänzlich anders.

Die Tätigkeit der zweiten Jungfrau klingt ziemlich rätselhaft, aber der Stabreim zeigt, dass wir es mit einer alten Verbindung zu tun haben. Manche Texte lassen eine der Jungfrauen Haferstroh spinnen; ich nehme daher an, dass ursprünglich die eine Seide am Haferstroh spinnt, wie es im älteren Volkslied öfter vorkommt. — Literatur zu

den drei Jungfrauen: Simrock 177—184. 637; Böhme 380ff., 751ff., 978ff., 1742ff., 1817; Rochholz S. 139ff.; Stöber 98ff., dazu 260, und S. 127—129; Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie 2, 166—203; Mannhardt, Germanische Mythen S. 242ff., W. Menzel, Odin 279—281; Grimms und Simrocks Mythologie a. v. O.; Wegener 129, Drosihn 242f., Müller S. 222, Dunger 328, Schumann 196, 392b, 671; Schläger, Zeitschr. für den deutschen Unterricht 1907. [Züricher, Das Ryti-Rössli-Lied 1906.]

168. In Closewitz
Da hat's geblitzt,
Da ham die Bauern die Ohrn gespitzt.
Da hatten die Preussen ein Haus gebaut
Von lauter Kartoffeln und Sauerkraut.

Jena, um 1860. Closewitz liegt unweit des Jenaer Schlachtfeldes. — Kurt Müller, oben 5, 199, Nr. 1 gibt den Spruch mit zwei weiteren Zeilen aus Leipzig, aber im Eingang Connewitz, auf die Leipziger Schlacht weisend. Die Beziehung auf die Schlacht bei Jena mag jedoch echt sein, denn mit dem Sauerkraut werden eher die Preussen als die Franzosen geneckt werden dürfen; oder es müsste die ganze Wendung fertig aus dem Volksmunde genommen sein, wofür ich bis jetzt keinen Anhalt habe. In Z. 5 verdient Müllers Fassung den Vorzug: Von Leberwurst und Sauerkraut; ob seine beiden Schlusszeilen (Da ist es wieder eingekracht, Da haben sie sich halbtot gelacht) ihrem Wortlaute nach echt sind, ist unsicher.

169a. In der bi-ba-bolschen (= polnischen) Küche
Kocht der bi-ba-bolsche Brei,
Und die bi-ba-bolschen Kinder
Tauchen mit dem Finger nein.

Jena. — Grössere Verbreitung hat folgende Form:

169b. In der bim-bam-bolschen Kirche
Geht es bim-bam-bolisch zu,
Tanzt der bim-bam-bolsche Ochse
Mit der bim-bam-bolschen Kuh.

Weida, ähnlich, aber mit Küche, Schumann 435, mit anderem Eingang Müller S. 164. Böhme 1209 gibt diesen Vers um den ersten erweitert (Und die bimbambolsche Mutter kocht usw.), wozu ich aus Jena noch zwei eingeschaltete Zeilen mitteilen kann:

Und der b.-b.-b. Vater
Ass den b.-b.-b. Brei.

Allem Anscheine nach ist der zweite Vers ursprünglicher und die Erweiterung erst möglich geworden, nachdem aus der Kirche eine Küche geworden war; indes könnte ein Abzählreim bei H. Meier, S. 233 (Up de bi-ba-bumske Brügge Wohnen bi-ba-bumske Lüh, Hebben b.-b.-b. Kinner, Eten b.-b.-b. Papp Mit de b.-b.-b. Lepel Ut de b.-b.-b. Napp) auf selbständige Entstehung des Breiverses und nachträgliche Verkoppelung weisen. — Zu vergleichen noch oben 5, 199, Nr. 14. — M. L. Becker, Der Tanz (Seemann) S. 106 führt folgenden Text als zu einem um 1820 bezeugten Tanze 'Der alte Deutsche' gehörig auf:

Hinger Schulza's Schuppla jo geht's lustig zu,
Do tanzt a pulscher Uxe mit er deutschen Kuh.

170. Iserbahn, Iserbahn,
Lokomotiv!
Geht er ab, kommt er an,
Muss erst mal pfif.

Salzungen. — Gleichen Anfang hat Müller S. 141 Nr. 52; der ganze Vierzeiler ganz ähnlich in Salzburg, s. Süss S. 257, Nr. 998.

171. I wünsch a nuis Joar,
A Christkindl mit krausm Hoar,
An guidaran Tisch,
In niadm Eck an brotna Fisch,
In da Mitt a Glasl Wein,
Dass da Herr und d' Frau recht lusti konn sein.

Deutsch-Böhmen, Silvesteransingen (Neues Blatt 1891, S. 279). Die Wünsche sind in Heischeliedern verbreitet, vgl. Simrock 978, 983, 988, Süss S. 166, Böhme 1615f., 1618, Wunderhorn, Anhang S. 31, 37, 40; die beiden ersten Zeilen treten mit nachfolgendem Gegenwunsch in einem Quodlibet vom Jahre 1610 in folgender Gestalt auf (Zs. f. deutsche Phil. 15, 57):

Guten Morgen / ein glückseligs newes Jar /
ein schön jungen Geselln in krausen Haar /
Geb euch Gott zwier so viel.



172. Jakob ging und wollte sich erquicken,
Seine Schüler mochte er nicht schicken,
Ging die Strasse wohl auf und nieder,
Bis er endlich ein Mädchen fand.
:,: O du zuckersüsses Mädchen,
O du reizend schönes Kind! :,:

Oberstein. Die Kinder sind in zwei Reihen aufgestellt, Jakob geht, in die Hände klatschend, dazwischen auf und ab. Bei „O du zuckersüsses Mädchen" nimmt er sich ein anderes Kind und tanzt mit ihm auf und ab; dieses muss nachher den Jakob spielen. — Zu Böhme S. 177f. Nr. 196, Erk-Böhme 2, 974; Müller S. 200: „Amor ging" (Kissentanz). [Hans Meyer, Der richtige Berliner 1904 S. 141 nr. 66. Schumann 1905 S. 15.]

173. Jakob hatte sieben Söhne,
Sieben Söhne hatt Jakob.
Sie assen nicht, sie tranken nicht,
Lebten alle liederlich,
Machten's alle so.

Nun rascher, stets gesprochen, mit den entsprechenden Bewegungen, am Schluss allgemeines Umdrehen:

Mit den Fingern tipp tipp tipp,
Mit dem Köpfchen nick nick nick,
Mit den Füsschen patsch patsch patsch,
Mit den Händchen klatsch klatsch klatsch.

Weida. In Grossschwabhausen nur der erste Teil ohne Z. 4, Adam statt Jakob. Simrock 900, Böhme S. 494 Nr. 237f., Lewalter Heft 5, Nr. 34. [H. Meyer, Berliner 1904 S. 142 nr. 82.]

Bei Lewalter ist noch ein drittes Gesätz (ähnlich unserer Nr. 37) angehängt; statt dessen erscheint in Oberstein folgender Schluss (zu Böhme 645):

Alle meine Entchen
Schwimmen auf der See,
Köpfchen unterm Wasser,
Schwänzchen in der Höh.

Der Textanfang (ob auch diese Art des Spiels?) ist alt, er findet sich in Fischarts Spielverzeichnis, Geschichtsklitterung Kap. 25 (Adam hett sieben Söhn) und bei Candorin (Konrad von Hövel, s. Bolte oben 4, S. 184) erwähnt. In einem Quodlibet des Jahres 1610 (s. Zs. für deutsche Phil. 15, 56) ist allerdings der Scherz anders gewendet: „Adam der hatt sieben Söhn und achte, raht was sie machten?" (Antwort: eine Mandel). — Der zweite Teil kommt im Vogtland und in Thüringen, wohl auch anderwärts, als volkstümlicher Tanz unter dem Namen 'Vogelsteller' vor, s. Nr. 203.

174. . . . . Kam ich vor ein grosses Haus,
Da guckten drei alte Hexen raus.
Die erste bot mir Essen,
Die zweite bot mir Trinken,
Die dritte nahm 'nen grossen Stein
Und warf mich vor mein rechtes Bein.
O weh, o weh, o weh!
Ich mag nicht wieder nach Jene gehn.

Grossmölsen bei Erfurt, der Eingang ist verloren. Zu Erk-Böhme 3, 1894, Simrock 188, Böhme S. 545 Nr. 348; nahe stehen auch Simrock 1089, Böhme 689 und 1520f., Schumann 121f., 198, 200a, Müller S. 156 Nr. 101 (Anfang); vgl. noch Mannhardt 656ff. Das Motiv ist uns schon dreimal begegnet, s. Nr. 35, 63, 67; ursprünglich wird es aber entweder in 63 oder im oben gegebenen Stücke sein. — In Thüringen bis ins Vogtland findet man das Ganze auch mit einer eigentümlichen Einleitung versehen (Jena, Abweichungen aus Weida):

175a. Petrus schloss den Himmel auf,
Warf den Korb (Trug en Sack) voll Semmeln raus (nauf).
Sagt ich: gib mir eine,
Gab er mir gar keine.
Sagt ich: gib mir zweie,
Gab er mir nur eine.
usw.
Gab er mir nur zweie.
Da ging er mit mir (Schickt er mich) zu Biere.
Da schenkte er mir (Strickt er mir paar) Strümpfe.
Da nannte er mich (Schimpft er mich ne) Hexe.
Da warf er mich mit Rüben (Haut er mich mitm Riemen).
Da trat er hin (Stand er da) und lachte.
Da führt er mich in eine (Schickt er mich in die) Scheune.
Da fuhr er mit nach Jene (Schickt er mich nach Gene).

Nun Jena: In Jena stand ein grosses Haus,
Da guckten zwei alte Hexen raus.
Die eine warf mich mit eim Stein,
Die zweite trat mich auf mein Bein;
O ne!
Ich mag nicht wieder nach Jene geh.

Weida: Als ich nach Gene kam,
Standen meine vier Paten da.
Die erste liess mich mit essen,
Die zweite sah's nicht gerne an,
Die dritte nahm en Kieselstein,
Warf mich an mein böses Bein.

„O weh, o weh, mein böses Bein,
Wär's doch nicht der Kieselstein!“
Die vierte nahm en Suppentopf,
Warf mir'n an mein bösen Kopf.
„O weh, o weh, mein böser Kopf,
Wär's doch nicht der Suppentopf!“

Hierzu Müller S. 188 und 222f. [Dähnhardt 2, 14.] Das Vorgesetzte ist eine Zählgeschichte wie Böhme 1240 und erinnert mit einzelnen Stellen an Böhme 689 und 1520f. und unsere Nummer 134b. Eigenartig ist aber der Anfang. Er gemahnt zunächst an Schumann 678 und muss mit diesem und den eben angeführten Stücken bei Böhme, wozu noch die früheren Verweisungen, eine Sippe bilden. Petrus aber gehört ursprünglich einem Wetterspruch an, vgl. unsere Nr. 138 und 186 mit Simrock 881 usw., Böhme 983 usw.; dazu noch Simrock 825 und Rochholz S. 112 Nr. 225. — Im Anfang und sonst in mancherlei weicht eine vogtländisch-thüringische Fassung ab, die bei Dunger 285 aufgezeichnet ist und in Grossschwabhausen (mit Abweichungen aus Wolfsgefährt im Neustädter Kreise vor 1870) so lautet:

175b.c. 's war einmal eine alte Frau,
Die hatte gebackne Birn.
Sagt ich: gib mir eine,
Da gab sie mir gar keine.
Sagt ich: gib mir zwee,
Da tat sie sich rumdreh.
Sagt ich: gib mir dreie,
Da tat sie mich anschreie.
. . . Da ging sie mit mir zum Biere.
. . . Da strickte sie mir paar Strümpfe.
. . . Da tat sie mich behexe.
. . . ? (Da stuss sie mich in die Rieben)
. . . Da stellte sie sich hin und lachte.
. . . Im Dorfe steht ene Scheune (Da sperrt sie mich in die Sch.)
. . . Ging sie mit mir nach Jene (Da schickt sie mich weg nach J.).

Daran schliesst sich in Grossschwabhausen die Hexengeschichte verkürzt:

175b. Kamen wir vor ein Bäckerhaus,
Guckten drei alte Hexen raus.
Die eine lockte mich rein,
Die zweite?
Die dritte stieg aufn alten Baum,
Der krachte.
Da stellten sie sich hin und lachten.

In Wolfsgefährt dagegen wurde weiter gezählt:

175c. . . . . . Da frassen mich die Wölfe.
Um zwölf spien sie mich wieder aus,
Um eins war ich wieder zu Haus.

Dieser Schluss weist auf ganz anderen Zusammenhang, etwa eine Fortsetzung des Zählspiels vom wilden Tier oder vom Wolfe (Böhme S. 563 Nr. 572ff.). — „Im Dorfe steht ene Scheune“ stammt natürlich aus dem Abzählreim 42 usw.; in einen solchen geht übrigens Dungers Aufzeichnung am Schluss über.

176. Kauzkäfer, flieg!
Der Vater ist im Krieg,
Die Mutter ist im Pommerland,
Pommerland ist abgebrannt.
Ist sie in die Kirch gekrochen,
Ist der Schlüssel abgebrochen.

Neustadt a. O., alt; sonst ohne die beiden letzten Zeilen. In Wiegendorf b. Weimar auch Marienkäfer, in Grossschwabhausen Mutschekiebchen (vgl. Böhme 823 und Herbst-

mütschel in Nr. 138). In Koburg, wie wohl allerwärts sonst, Maikäfer; statt Pommerland: Engelland. — Zu Böhme 798ff., Simrock 586, Mannhardt S. 350. [Erk-Böhme 3, 1850. Marriage, Badische Vl. nr. 274.] Z. 4 im Quodlibet Müller S. 222. Die Schlusszeile stammt aus Nr. 53 (vgl. bes. Böhme 822), aber die Überleitung scheint hier eigens gegeschaffen zu sein.

Eine andere Fortführung der ersten Zeile bietet ein Jenaer Vers:

177. Marienkäferchen, fliege!
Deine Mutter ist ne alte Ziege;
Dein Vater ist in Ammerbach,
Läuft allen hübschen Mädchen nach.

178. Kessel, Kessel, Taler, Ring —
Wer sitzt in diesem Kessel drin?
Des Kaisers jüngstes Töchterlein.
Wer muss den Kessel schliessen?

Sarnsthal i. d. Pfalz. Gehört offenbar zu dem Liede von der eingemauerten Königstochter, Böhme S. 457ff., zum Anfang vgl. daselbst namentlich 123, 127, 136—140, 143—145, 156, 161, auch unsere Nr. 281.

179. Komm, wir wollen wandern
Von einem Ort zum andern.
Da kam ein alter Mann,
Der sagte, der sagte:
Ria rutschika!

Jena. Ausführung wie bei Böhme S. 594 Nr. 445 (vgl. Nr. 1184 und 1865 des ersten Teils). In Kunitz b. Jena die Schlusszeile des landläufigen Textes: Wir brauchen keine Kutsch. Vgl. noch Simrock 902, Rochholz S. 56 Nr. 127, Schumann 608, Dunger 339, Lewalter Heft 5, Nr. 4. [H. Meyer, Der richtige Berliner 1904 S. 112 nr. 73. Dähnhardt 1, 73.]

Aus Grossmölsen bei Erfurt hörte ich den landläufigen Text ohne den Eingang, aber mit einer Erweiterung:

180. Ri ra rutsch,
Wir fahren in der Kutsch.
Ri ra Res-chen,
Wir fahren in dem Chaischen.

181. Kräh, kräh, kräh,
Dein Nest brennt an!
Messerschleifer, Kopfabschneider,
Kommt der Jäger puff puff puff.

Glauchau, um 1900. Zu Böhme 1139, Simrock 621f., Wegener 323. Sonst werden Mai- und Marienkäfer mit dem Hausbrande bedroht.

182. Kuchenweida,
Zwiebacksgera,
Bettelgreiz,
Mauseschleiz.

Neustädter Kreis, vogtländischer Ortsspott.

183. Läus und Flieh,
Das ist mein Vieh;
Wenn ich schlafe, arbeiten sie.

Kunitz b. Jena.

184. Leier leier Maler,
Hat'n Sack voll Taler:
Hat'n Sack nich zugebung.
Sin se alle rausgesprung.

Grossschwabhausen b. Jena, gesungen wie Ringel ringel Reihe. In Kuntz Anfang: Müller, Müller, Mahler, und Z. 3f: Hat'n Sack voll Läuse, kann se nich erbeisse, wozu jedoch auch Nr. 149. Vgl. Simrock 608f., Böhme 875. Anfang auch 333, Simrock 609, Stöber 312f., Schumann 590. Über die Beziehung des Müllernamens auf weisse Schmetterlinge s. Stöber S. 179, auch Diez, Etymol. Wörterb. unter farfalla. Aber auch die Beziehung auf das Ungeziefer hat bestimmten Anhalt: Müllermücken heissen im Kinderverse die Läuse, wie Müllerflöhe bei Grimmelshausen.

185. Lern ewas, da kannste was,
Stiehl dir was, da haste was,
Lass dich aber ju ju nich kreie!

Wiegendorf b. Weimar, alt.



186. Liebe, liebe Sonne,
Schein eine Viertelstunde!
Mach dein kleines Türchen auf,
Lass die liebe Sonne raus.

Neustadt a. d. Orla, alt (beim Wäschetrocknen gesungen). In Z. 3 hat eigentlich Petrus oder ein anderer Wettermacher zu stehen, vgl. viele Fassungen des Liedes von den drei Jungfrauen (Nr. 167) sowie manches bei Nr. 175a Angeführte, ausserdem Simrock 533, 545, 557, Wegener 205.

187. Lieber Ofen, ich bet dich an:
Sei doch mein Gevattersmann!
Denn ich hab in diesen Wochen
Fünfundzwanzig Töpf zerbrochen,
Und das war noch nicht genug,
Auch den alten Essigkrug.

Remda. Die Anfangszeile gehört einem Auslösevers im Pfänderspiel an, vgl. Simrock 975—977, Böhme S. 680, Dunger 383f. [Schumann 1905 S. 72.]

188a. Lingel lingel Lerchen,
Drei Hasen und drei Sperken (= Sperlinge).
Ist das nicht ein Wunderding?
Der Vater hat nen Fingerring,
Die Mutter hat nen Ohrenring (. . . das Goldelein).
Wisple wasple Jud, komm rein (Herr Storpion, o komm herein),
(Und) such das liebe Hölzelein.

Roth bei Koburg, Abweichungen aus Schorkendorf. Verwandtes dazu kenn ich nicht ausser folgendem Vers aus Remda:

188b. Ling ling Lerche,
Zwei Hasen und zwei Zwerge.
Der Geier hat sein Ring verloren.
Jude, komm herein!

189. Links, rechts, links, rechts,
Donnerwetter, das geht schlecht!

Weida, Soldatenspiel. Anders Simrock 510, mit Erweiterung Schumann 609, wozu auch Lewalter Heft 4, Nr. 24 und ein Vers aus Weissenfels nach der Weise des Torgauer Marsches:

190. Soldaten, Kameraden,
Die essen gerne Braten.

191. :,: Machet auf das Tor, :,:
Es kommt ein grosser Wagen.
:,: Wer sitzt darin? :,:
Ein Mann mit goldnen Haaren.

:,: Was will er denn? :,:
Er will die NN. holen.
:,: Was hat sie gestohl'n? :,:
Im Garten eine Rose.

Ostheim v. d. Rhön: zu Böhme S. 537 f. Nr. 331 f., Lewalter Heft 2, Nr. 19; oben 9, 392, Nr. 68. [Züricher 1902 nr. 960. Schumann 1905 S. 22.] Die goldnen Haare erscheinen auch in der von Petsch, Herrigs Archiv 103, 367 mitgeteilten Berliner Fassung; anderwärts, auch in Thüringen, trägt der Mann einen roten Kragen und erinnert so an den roten Fuhrmann in einer Fassung des Liedes von der Königstochter im Turme (Simrock 916 = Böhme S. 461, Nr. 146).

192. Madam, brauchen Sie was
Für die Ratt, für die Mäus,
Für die Hopphopphopp,
Für die Wandmaschien,
Für die Läus?

Gegend von Glauchau, um 1880. Die Sprechweise der slovakischen Fallenhändler wird nicht ohne Humor nachgeahmt. Unter Wandmaschien hat man sich gewiss die angenehmen Tierchen vorzustellen, die an der Wand 'maschieren'.

193. Mädchen mit dem roten Mieder,
Gib mir meinen Taler wieder!
Gibst du mir mein Taler nicht,
Bin ich auch dein Liebster nicht.

Löbstedt bei Jena.

194. Mädel, Mädel, wasch dich, putz dich, kämm dich schön,
Wir wollen zusammen zum Tanzen gehn.

Kunitz bei Jena. — [Wird auch einem Signal untergelegt: H. Meyer, Berliner 1904 S. 150.

195a. Mariechen sass auf einem (oder: breitem) Stein
(Giebichenstein: Anna sass am Gräfenstein),
Sie kämmte sich ihr krauses Haar.
Da trat ihr Bruder Karl zu ihr:
Mariechen, warum weinest du?
Ich weine, weil ich sterben muss.
Da griff er in die Tasche
Und zog sein blankes Messer raus
Und stach Mariechen durch das Herz.
Da trat der stolze Fähnrich her:
Nu, Karl, du siehst ja blutrot aus?
Ich sehe, seh so blutrot aus,
Weil ich Mariechen erstochen hab.
Mariechen ward ein Engelein
Und Karl das war ein Bengelein (oder: Teufelein).
Nun lasst uns alle fröhlich sein.

Dornburg; mit geringen Abweichungen und teilweise vollständiger in ganz Thüringen. Die Weise ist überall die von Lewalter Heft 1, Nr. 25, danach von Böhme S. 546 gegebene. —

Die obige Fassung steht in der hervorgehobenen Frage dem Volksliede Böckel Nr. 103, Lewalter Heft 1, Nr. 24, Erk-Böhme 1, 42e, Böhme S. 545) näher als die meisten mir sonst bekannten. Der Schluss (ausser der letzten Zeile, zu der Nr. 110b zu vergleichen) scheint in dieser Form einem Thüringer Neckverse zu entstammen (Nr. 70) und zeigt gelegentlich noch Erweiterungen, z. B. oben 9, 393 Nr. 70 und in anderer Art aus Weida:

Mariechen kam ins Himmelreich
Und Adelbert in den tiefen Teich.
M. kriegt nen Rosenkranz
Und Adelbert nen Rattenschwanz.

Doch findet man auch Ursprünglicheres, das diese Zusätze herbeigezogen hat, so Kunitz und Grossschwabhausen:

Mariechen ward ins Grab gesenkt,
Und Karl der ward an Galgen (Gr.: Balken) gehängt —

was nicht nur im Volksliede wiederkehrt, sondern auch an den Ausgang des alten Ulingerliedes erinnert. — In Köthen wird das Lied mit einer Erweiterung ausgeführt:

195b. Mariechen sass auf breitem Stein
Und kämmte sich ihr blondes Haar.
Und als sie damit fertig war,
Da ging sie in ihr Kämmerlein.
Da legte sie sich schlafen.
Und als sie wieder munter ward,
Da fing sie an zu weinen.
Da kam ihr Bruder Karl herein:
Mariechen, warum weinest du?
Weil ich heute sterben muss.
Da ritt er wieder weiter.
Da kam der stolze Caro.
Der zog sein langes Messer raus
Und stach Mariechen durch die Brust.
Da fing sie an zu bluten.
Mariechen ward ins Grab gelegt.
Mariechen ward ein Engelein.
Karl der ward ein Bengelein.
Caro ward ein Stengelein.

Eine verkürzte, am Schluss unserer Nr. 98 angeglichene Fassung steht oben 5, 204, Nr. 29, wo noch auf Wegener 673 verwiesen ist. [Grössler, Mansfelder Blätter 11, 188. Dähnhardt, Volkstümliches 1, 66. 2, 124. Köhler-Meier nr. 16. Das Land 6, 15 (1898). Frömmel 146. Adler, Progr. 1901 S. 5. Notholz 1901 S. 42. Züricher 1902 Nr. 961—965. Eskuche, Siegerländ. Kinderliedchen 1897 S. 94 nr. 347. Schumann 1905 S. 27].

Eine Nachahmung ist offenbar, was in Kunitz nach derselben Weise gesungen und gespielt wird:

196. Die Anna sass im Kämmerlein
Und schrieb ein Brief an Bräutigam.
Da ging die Türe kling kling kling.
Da trat herein der Bräutigam,
Und reichten sich die Händ zusamm.

So noch zweimal Z. 3—5 mit „Grosspapa“ und „Grossmama“. Dann:

Da ging die Türe usw.
Da trat herein der böse Wolf.

Schliesslich muss der Wolf haschen. — Im einzelnen dem ähnlich, im ganzen aber der landläufigen Form entsprechend ist die Obersteiner Fassung:

195c. Mariechen war allein zu Haus usw.
Sie kämmte sich die Haare fein.
Da fing sie an zu weinen.
:,: Da ging die Türe klinglingling,
Da kam der gute Vater (dann: die gute Mutter) herein:
Mariechen, warum weinest du? :,:

Ei, weil ich heute sterben muss.
Da ging die Türe klinglingling,
Da kam der Bruder Fritz herein.
Er nahm ein Messer aus der Tasch
Und stach Mariechen durch und durch.
Mariechen war ein Engelchen,
Der Fritz, der war ein Bengelchen.

Oberstein hat ausserdem eine schnöde Umdichtung aufzuweisen, die jedoch auf eine andere Grundform zurückzugehen scheint:

197. Anna sitzt auf Rasen usw.
Und trinkt ihr Schnäpschen Branntewein.
Und als sie damit fertig war,
Da fing sie an zu turkeln.
Da kam eine grosse Bubenschar.
Die schrieen alle: Anna, o!



198a. Meine Mutter backt Küchle,
Sie backt sie so hart,
Sie schliesst sie ins Schränkchen
Und gibt mir nit satt;
Sie gibt mir drei Brocken
Für die Hühner zu locken.
Wenn's mir aber nochmal so geht,
So schnür ich mein Bündel und sag adjö:
Adjö, Mama, adjö, Papa,
Didel di didel di hopsasa!
Doch komm ich nicht weiter bis über die Brück,
Da nehm ich mein Bündel und geh wieder zurück.
Zurück zu Mama, zurück zu Papa,
Didel di didel di hopsasa!

Sarnsthal i. d. Pfalz. Im Neustädter Kreise hörte ich aus älterer Zeit ein Bruchstück, das anscheinend zu demselben Liede gehört:

198b. Wenn mich meine Mutter noch mal so pufft,
So nehm ich mein Ränzel und geh in die Luft.

Indes erinnert dies auch an Böhme 470b = Rochholz S. 306 Nr. 709. — Böhme 506, 968 und Nachtrag 39 stehen unserer Fassung nahe. Z. 5 und 6 stammen aber aus einem anderen Liede, das ich in rein volkstümlicher Gestalt nicht nachweisen kann, sondern nur in J. Brahms' Volkskinderliedern (Nr. 3: Ach, mein Hennlein, bi bi bi; dasselbe Bruchstück findet sich in einem Quodlibet bei Müller S. 223, dem Zusammenhange nach könnte es wohl aus unserem Liede genommen sein. Indes zeigt sich dieselbe Verbindung wie in unserem Text auch in der Fassung des Wunderhorns, Anhang S. 81. — Sehr entfernte Ähnlichkeit im Hauptthema zeigt Erk-Böhme 2, 1000; der zweite Teil der Weise findet sich ebenda 2, 1004. — In Weida hörte ich um 1880 ohne das Einschiebsel, nach der Weise: Kommt ein Vogel geflogen:

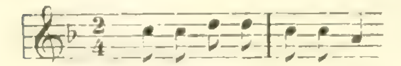
198c. Meine Mutter bäckt Küchel,
Sie bäckt sie so hart,
Sie schliesst sie ins Schränkel
Und gibt mir nicht satt.
Da nehm ich mein Ränzel
Und sage ade:
Ade, liebe Mutter,
Wir sehn uns nicht mehr!

199. Meine Mutter hat gesēt:
Nehm dir keine Bauermēd,
Nehm dir eine aus der Stadt,
Wenn sie tausend Taler hat.

Weida, der erste Reim gehört aber der dörflichen Mundart an. Schlusszeile auch: Wenn sie auch kein Hemde hat. Vgl. Drosihn 356, Erk-Böhme 2. 785b. [Dähnhardt 1, 30.]

200. Meine Mutter schickt mich her,
Ob der Kaffee fertig wär.
„Nein, mein Kind, du musst noch warten,
Geh derweile in den Garten."
Jetzt schlägt's eins, jetzt schlägt's zwei,
Musst du (Muss ich) in der Schule sei.
Fragt der Lehrer, wer ich bin:
Ich bin Jungfer Eigensinn.

Grossschwabhausen in Thüringen, alt. Weise durchgängig:



nur Zeile 5:



Vgl. Schumann 436a und Gerhardt-Petsch, oben 9, 274 Nr. 44. Dort wird richtig vermutet, dass der zweite Teil angeflickt sei, und für den ersten auf Wegener, Volkstümliche Lieder S. 281, Nr. 995 hingewiesen, wozu ich noch Böhme 496f. (mit Anhang Nr. 44 und 498 – Simrock 512, Schumann 646 angeben kann. [H. Meyer, Berliner 1904 S. 147 nr. 173: „Amtmann Bär."] Den Fortgang zeigt, in anderen Zusammenhang gebracht, Müller S. 205 Nr. 2 und, vielleicht in ursprünglicher Fassung bis auf den hineingedrungenen Kaffee, Schumann 436b.

Oberstein a. d. Nahe.

(Fortsetzung folgt.)

Die iranische Heldensage bei den Armeniern, Nachtrag.

Von **Bagrat Chalatianz**.

(Vgl. oben 14, 35–47. 290–301. 385–395.)

Vorwort.

(Rustems mythische und historische Gestalt. Seine Popularität bei den Nachbarvölkern. Die Umarbeitung der iranischen Sagen auf dem fremden Boden. Die Wege ihrer Verbreitung.)

Für die Wichtigkeit auch dieses Nachhalls der iranischen Heldensage sprechen die interessanten Züge, die von Firdousis Erzählungen abweichen oder dort überhaupt fehlen. Nochmals möchte ich betonen, dass die Feder des berühmten Dichters von Tos nicht alle Taten der persischen Helden verewigt hat. Das Umherziehen des halbwahnsinnigen Rustem mit dem Leichnam seines Sohnes, das wir in den kaukasischen Nach-

klängen der persischen Sage finden (oben 14, 386 f., unten Nr. 8), ferner die Befreiung des von dem Divenkönig bedrängten Königs von Turān durch Rustem und dessen Krönung zum Herrscher von Turan, dies alles ist dem Schöpfer des Schah-Nameh völlig fremd. Auch das Zeugnis des Moses von Chorēne über Rustem Sagčik bestätigt dies (oben 14, 38). Ausserdem lernen wir hier einen gefährlichen Gegner des Helden, den Riesen Salman Suti, kennen, von dem auch eine kurdische Sage zu erzählen weiss (oben 14, 295–298); und Rustems Grossvater Sam erlebt märchenhafte Abenteuer und heiratet zwei Frauen auf einmal.

Wenn wir auch nicht feststellen können, auf welches Vorbild die gewaltige Gestalt Rustems, des Haupthelden von Iran, zurückgeht, so finden wir doch in ihm manche Züge mythischer Helden wieder. Seine Riesenkraft, sein langes, an Unsterblichkeit grenzendes Leben, seine Kämpfe mit Ungeheuern stellen ihn dem babylonischen Gilgameš und dem griechischen Herakles zur Seite. Seinen Aufenthalt in der Grube, wo er seinen Tod finden sollte, möchte ich auf den uralten Sonnenmythus der Babylonier zurückführen. Er ist eine heilbringende Kraft, gerecht[1]), edel, Befreier des Landes, Anwalt der Unterdrückten, unbesiegbar im Kampfe, welche Eigenschaften nach dieser Richtung allein der Sonnengottheit eigen sind. Die langjährigen Kriege zwischen Iran und Turān, welche die Volksphantasie zu regem Schaffen spornten, vereinigten die Helden des weiten Landes in einem harmonisch zusammengefügten Epos. So entstand ja auch das Epos der Griechen. In diesen Kriegen tritt die Persönlichkeit Rustems, des Herrschers von Sehistan, in den Vordergrund, er wird zum Haupthelden, der jede Schlacht entscheidet und das feindliche Heer in Entsetzen bringt. Je mehr der mythische Besieger des 'Weissen Div' als 'Fürst' auf historischen Boden gerückt wird, desto mehr wird seine ursprünglich fabelhafte Persönlichkeit als unbesiegbare Stütze des Landes nationalisiert. Es war Firdousi, der den rohen, hochmütigen, mit Ungeheuern kämpfenden Pehlevan des Altertums veredelte, vervollkommnete und zum Nationalhelden erhob. In dieser Umformung drang Rustems Gestalt dann über die Grenzen seines Landes hinaus und lebte in den Sagen der Nachbarvölker fort. Die Kurden z. B. kennen ganze Stücke aus Firdousi auswendig, und die Armenier entnehmen ihnen manches, das sie in Prosa weiter fortpflanzen. Doch auch in anderen Fassungen waren Rustems Taten seit alters den fremden Stämmen wohlbekannt, und er behauptete auch hier sein hohes Ansehen als mythischer Held und als iranischer Pehlevan, wenngleich er begreiflicherweise in manchen Gegenden durch einen anderen Recken verdrängt oder ganz vergessen ward. Wenn nun hier nur einzelne un-

1) Šamaš (Sonne) wird stets bei den Babyloniern als 'Richter des Himmels und der Erde' bezeichnet.

verbundene Abenteuer Rustems bekannt sind, obwohl Firdousi sein ganzes Leben im Zusammenhang dargestellt hatte, so ist der Grund dafür nicht allein, dass diese Sagen von Hause aus auch stückweise zu den Nachbarvölkern übergingen, sondern es kommt auch die prosaische, freie Überlieferungsart bei den Armeniern und den kaukasischen Stämmen in Betracht, welche den engen Verband der Teile des Epos leicht auflöst.

Die Übernahme des Sagenstoffes ging natürlich auf dem fremden Boden nicht ohne manche Umwandlung und Änderung vor sich. Dem Geschmack, dem Verständnis und den Anschauungen des Volkes gemäss, ward die eingewanderte Sage mit neuen Einzelheiten ausgeschmückt; namentlich gingen die iranischen Helden in der neuen Heimat ihrer Herkunft verlustig, indem sie nationalisiert wurden und in die Reihen der einheimischen Recken als deren Blutsverwandte eintraten. So wird Zal in einer armenischen Fassung König von Sassun und Bruder des armenischen Nationalhelden David genannt (oben 14, 296); eine andere Version nennt Rustem als Vater des Mher (unten Nr. 2, 2), der sonst Sohn des David ist (s. oben 12, 269); der Kampf zwischen dem Vater und seinem unerkannten Sohn nimmt hier kein tragisches Ende; die Kurden wissen auch von den Taten der Söhne Rustems, Atambji und Düro, zu berichten (Nr. 3, 3). Die Osseten endlich lassen Rustem und seinen Bruder Beza (sic) einmal aus dem Geschlechte der Daredzanen, ein andermal aus dem der Sanuasen stammen (oben 14, 389).

Weiter ist die Unzuverlässigkeit des Erzählers zu beachten, der bei der Wiederholung der Sagen, die er von seinem Vater, einem bekannten Erzähler im Dorfe, von einem wandernden Ašugen[1]) oder einem Fremdling gehört hat, völlig von seinem Gedächtnis abhängig ist. Da die Sagen nicht in Versform abgefasst sind und nicht gesungen werden, wie z. B. bei den Russen die 'Byliny' (Geschehnisse) oder auch teilweise bei den Kurden, so ändern sie sich im Munde der Überlieferer. Das Gedächtnis lässt den Erzähler öfter im Stich und veranlasst Verstümmlungen der Eigennamen, wie auch des Inhaltes selbst. So nennt eine Fassung den Rustem 'Turanier' (oben 14, 385). Sein bekanntes Liebesabenteuer mit der Tochter des Königs von Semengan und der Kampf mit dem Sohn werden vielfach auf andere iranische Helden: Burzè, Fahramaz, Bezan (Bijen) (oben 14, 299 f. 389), teilweise auch auf Siawuš (unten Nr. 10) übertragen. Ebenso wird Bijens Liebe zu Menije, der Tochter des Königs Afrasiab, auf Burzè und die von Div geliebte Mirdjanè Djazò übertragen (Nr. 9). Der Streit Rustems mit dem König Key-Kaos wird in zwei schönen Sagen (Nr. 7. 12) anders begründet. Nicht selten flicht der Erzähler auch Märchenmotive ein; so erlebt Gathl Gahraman, ein

1) So heissen wandernde, mit dem 'Saz' (einem siebensaitigen, guitarrenartigen Instrument) versehene Volkssänger, deren Repertoir in Märchen und historischen Liedern besteht.

Sohn Rustems, in einer pšavischen Fassung Abenteuer, die häufig in Märchen vorkommen (oben 14, 301). Ja, die gewaltige Gestalt des Helden verblasst einmal zu einem geschworenen Frauenfeinde (Nr. 4). Rustems Sippschaft löst sich auf verschiedene Weise auf: Burzè heisst oft Sohn Rustems, Bejan (Beza usw.) bald Bruder, bald Neffe Rustems, während jener nach der persischen Quelle Sohrabs Sohn und dieser Givs Sohn und Rustems Enkel ist.

Endlich werden die Eigennamen mannigfach verstümmelt; am reinsten sind erhalten Rostam, Röstam, Rstam, Rstami Zal, Rostomela (= Rustem[1]); Bejan, Beğan, Beğo, Vjan, Beza, Bezan (= Bijen); Frazam, Faramerz, Feramaz, Faramaz (= Fahramaz); Burzè, Burzi, Brzo, Brzu (= Barzu); ziemlich verdorben ist Marudjan, Maxmaridjan, Mirdjanè Djazò (= Menije). Die Namen der Könige von Irān und Turan sind bis zur Unkenntlichkeit verdreht: Qeavğebad (= Key Kobad), Qev Xosra, Qeaxsir, Qeavxsir ibn Baraq (=Key Xosrau), Qaiqavūz, Kevz, Kekevoz (= Key Kaos), Alfasyan, Alvasya, Alfasya Gaba Fiša, Afrosuap (= Afrasiab). Die geographischen Namen fehlen begreiflicherweise fast gänzlich; durch die grosse Entfernung entschwanden sie leicht dem Gedächtnisse und wurden durch blosse Gattungsnamen (Land, Stadt, Fluss usw.) ersetzt. Ausser Qeabl (Kabul), Astarx (Istaxr) und Zabl (Zabulistan) sind die Ortsbezeichnungen meist einheimisch (Kafkufa = Kaukasus, Narti, Abraset, Karaia, Sassun, Poladi Darband, Karadağ usw.).

Dem Inhalte nach lassen sich die bei den oben genannten Völkern verbreiteten Sagen in wenige Gruppen zusammenfassen; die beliebtesten Episoden des Schah-Nameh sind: 1. Das Liebesabenteuer Rustems mit der Tochter des Königs von Semengan und sein verhängnisvoller Zweikampf mit seinem Sohn Zohrab, wobei der Krieg zwischen Iran und Turān entweder ganz fehlt oder nur nebenher erwähnt wird. 2. Der Zank Rustems mit Key-Kaos, verbunden mit dem Einfall der Turanier und deren Vertreibung aus dem Lande. 3. Der Kampf Rustems mit dem Riesen Salman Snti (wahrscheinlich iranischen Ursprungs). 4. Einige dunkle Spuren des Kampfes Rustems mit dem (Weissen) Diven und 5. mit Isfendiar, der hier oft Ğan Pilē oder Ğan Polad (Eiserner Körper) genannt wird. 6. Rustems Sturz in die Grube, die der böse Ćegal ihm gegraben hatte, wobei der Held von seiner Mutter gerettet wird (!). 7. Sehr populär ist Bijens Liebesabenteuer in Turan, welches in mannigfachen Versionen vorkommt. 8. Endlich überliefert eine Sage die Ermordung des nach Turān geflüchteten Kronprinzen Siawuš[2]). Von dem

1) Rustem ist als Eigenname bei den Persern und bei den in deren Nachbarschaft wohnenden Armeniern sehr verbreitet.

2) Eine Gruppe für sich bilden die Sagen von Burzè, in denen ausser Bijens und Menijes Liebesgeschichte noch fremder Stoff aus anderen Sagen und Märchen zugeflossen ist. Daher scheint es mir bedenklich, diese für original oder auch für verwandt mit dem Barzu-Nameh zu halten.

teuflischen Dahak, der bei den alten Armeniern unter dem Namen Ajdahak bekannt war, und von dem eine der schönsten Partien des Schah-Nameh handelt, wissen unsere Sagen nichts zu berichten; ebensowenig von den Abenteuern Zals, der eine ziemlich unbedeutende Rolle spielt. Nur weniges wird von Isfendiar erzählt, den Firdousi dem Rustem als dessen ebenbürtigen Nebenbuhler gegenüberstellt; wahrscheinlich sind seine Abenteuer, die viel Ähnlichkeit mit denen Rustems haben, auf diesen übertragen worden, der auf die Volksphantasie einen stärkeren Eindruck gemacht hatte.

Der Übergang der iranischen Sagen zu den Nachbarvölkern war nicht immer unmittelbar. Die alten Armenier, welche nicht nur geographisch, sondern auch politisch und kulturell mit den Persern eng verknüpft waren, empfingen diese Erzählungen direkt und flochten sie in den Kreis ihrer Nationalmythen ein, wie die Legende von Biurasp Ajdahak und von dessen Besieger Tigranes zeigt (oben 14, 36—38).

Die Zeit und der Einfluss des arabischen Märchenschatzes verdrängten diese Sagen aus dem Gedächtnis des Volkes, das heut seine Kenntnis von Rustami Zal in Aderbeidjan, der Grenzprovinz Persiens, wieder direkt aus persischer Quelle oder aus den stückweisen Bearbeitungen der Kurden entnimmt. Für diese, die zum Teil in Persien am Urumiasee und in der anstossenden Provinz der Türkei hausen, standen die Türen des iranischen Sagenschatzes stets offen. Doch schmücken die poetisch sehr begabten Kurden den fremden Stoff oft mit eigenen Zügen aus. So fügen sie an die Erzählung von Rustem, den seine Mutter aus der Grube zieht, nachdem er den heimtückischen Čegal samt dem Baum mit einem Pfeilschuss durchbohrt hat, noch neue Verse an (unten Nr. 2. 4). Auf einem anderen Wege ist das iranische Epos nordwärts zu den kaukasischen Stämmen gedrungen. Wenngleich sich hier, Herodot zufolge, die persische Herrschaft schon unter Artaxerxes I. geltend machte, so kamen doch später nach armenischen und arabischen Berichten die Alanen, Xazaren und andere im Nordosten des Kaukasus hausende turko-tatarische Horden auf dem Kriegspfad in enge Berührung mit den Persern, wenn sie bis nach Aderbeidjan und Ostarmenien hineindrangen. Die auf diesem Wege zu den Osseten, Imereten, Svaneten, Pšaven und anderen kaukasischen Bergstämmen gelangten iranischen Sagen wurden von denselben Horden weiter nach den südrussischen Steppen gebracht, wo sie mit den russischen Volkssagen des Wladimir-Zyklus verwuchsen.[1])

1) Eingehend handelt darüber Wsevolod Miller, Exkurse in das Gebiet des russischen Volksepos (Moskau 1892).

1. Rostom und Salman.[1])

Salman war ein Riesenheld, gross wie ein Berg; sein Name erschreckte jeden, der ihn hörte. Am anderen Ende der Welt lebte Zal, dessen Sohn der tapfere Rostom war. Zal allein zahlte dem Salman keinen Tribut.

Einst bestieg Zal sein Ross und zog aus, um Salman kennen zu lernen. Nach langer Reise begegnete er einem Riesen, der, eine Pfeife so gross wie ein Schloss rauchend, an ihm vorüberritt, ohne ihn zu beachten. Das rechnete Zal sich zur Schande und schleuderte seinen Speer auf den Reiter; dieser kehrte um, ergriff ihn am Hals, band ihn unter sein Ross und ritt weiter. Bei einer Quelle, wo ein Zelt für ihn aufgeschlagen war, machte er Halt, nagelte Zals Ohr an eine Säule des Zeltes und schlief ein. „Er sagte mir nicht einmal seinen Namen, wer er sei,“ dachte Zal. Als der Riese erwachte, fragte er: „Bursch, wer bist du?“ „Ich bin aus dem Lande des Zal,“ erwiderte dieser, der ihm vor Angst seinen Namen nicht zu nennen wagte. Der Riese befreite sein Ohr und entliess ihn mit den Worten: „Geh, sage dem Rostom, dem Sohn des Zal, er solle kommen und sich mit mir in einem Zweikampfe messen, um zu entscheiden, ob es ein oder zwei Helden auf der Welt geben soll! Ich bin Salman.“

Seufzend kehrte Zal heim. Rostom sprach: „Rostom ist dein Sohn, und du seufzest?“ Da erzählte Zal sein Abenteuer mit Salman. Der Held nahm seinen Neffen Vjān mit, und beide verkleideten sich als Derwische. Rostom hinterliess die Weisung, wenn sein Ross Nachšebalag mit dem Huf die Erde scharren werde, so solle man seine Rüstung darauf binden und es freilassen. Vjān besass eine ungeheuere Stimmenkraft; wenn er im Osten schrie, hörte man ihn im Westen. Beide Helden nahmen nun ihren Weg durch das Land der Divs, indem bald Rostom einen Div als Keule ergriff und mit ihm die übrigen erschlug, bald Vjān durch sein Geschrei die Argen in die Flucht trieb. Sie begegneten einem geflügelten Div, der, ein Mädchen in den Klauen haltend, durch die Luft flog. Vjān schrie, Rostom schleuderte einen Berg nach ihm, und der erschrockene Böse liess sein Opfer los. Rostom brachte die befreite Jungfrau (eine Königstochter) zu ihrem Vater, der ihn mit seinem Reisegefährten bewirtete. Plötzlich geriet die ganze Stadt in Verwirrung; es kam Salman, um den Tribut für sieben Jahre zu holen; der aber, der den Tribut dem Riesen brachte, ward von ihm weggeführt und umgebracht. Vjan erbot sich, die Abgabe zu überbringen. Rostom hörte im Traume das Geschrei des Vjān: „Beeile dich, Rostom! Salman hat mich entführt.“ Der Held erwachte; Nachšebalaq war schon da. In einem Augenblicke war er in Salmans Schloss, wo er Vjan gebunden fand. Beide Recken schritten nun zum Kampf; von ihrem gewaltigen Ansturm zerbrachen die Speere; da stiegen sie von den Rossen und wurden handgemein. Und sie kämpfen noch heute. Von dem gewaltigen Ringen der Helden entsteht das Erdbeben, dann hört man auch Vjāns Stimme aus der Erdtiefe.

2. Rostam.[2])

1. Rostam und Salman Snti. Zal zog zur Jagd nach dem Berg Kafkufa.[3]) Dort begegnete er einem Riesen auf einem Ross, den er mit seinem Streitkolben

---

1) Veröffentlicht vom Bischof G. Sruanztianz in seiner Sammlung 'Mit Geschmack und Geruch' (Konstantinopel 1884, S. 201—204) ohne Nennung des Erzählers.

2) Die Nr. 2—6 sind von S. Haikuni 1904 veröffentlicht (Eminsche ethnographische Sammlung, hsg. von dem Lazarewschen Institut der orientalischen Sprachen in Moskau 5, 3—60: 'Armenisch-kurdische Sagen'). Der Erzähler von Nr. 2 ist Petros Vertoyān aus Moks (südlich vom Wansee).

3) Gemeint ist wohl der Kaukasus, der im Volke auch Kavkav genannt wird.

von hinten angriff; dieser beugte sich bei Seite und bat den Recken, ihn in Ruhe zu lassen. Als er aber sah, dass er zum zweiten und dritten Male verräterisch angegriffen wurde, packte er Zal wie ein Kind und legte ihn unter sich: „Ich will dich freilassen, da du ein armseliger Mensch zu sein scheinst, wenn du den Iranier Rostam sendest, dass er mit mir kämpfe. Ich bin Salman Snti,“ sagte der Riese. Zal versprach dies, kehrte traurig heim und blieb sieben Jahre im geschlossenen Zimmer sitzen, bis Rostam herangewachsen war. Als der junge Held vom Vater erfuhr, was diesem geschehen, zog er mit seinem Neffen Pejan aus, nachdem er zu Hause geboten hatte, ihm sein Ross Aschari Balaq mit seinen Waffen nachzuschicken, sobald es mit dem Huf die Erde scharren werde. Während Rostam bei einer Quelle einschlief, erschlug der bei ihm wachende Pejan zwanzig Divs; die übrigen zwanzig töteten sie in ihrem Hause; ihre Schwester nahm Pejan zur Frau; sie liessen jedoch das Mädchen bis zu ihrer Wiederkehr zurückbleiben. In einem Dorfe angekommen, fanden sie dort grosse Verwirrung: die Leute des Salman Snti waren erschienen, um Tribut zu holen. Rostam erschlug einige, die übrigen trieb er fort mit den Worten: „Geht, sagt dem Salman, er solle zum Kampf mit Rostam kommen!“ Salman eilte mit seinen Pehlevanen und seiner Schwester nach dem Kampfplatz; zuerst sollte Pejan kämpfen; er ward aber von mehreren Recken angegriffen und zu Boden geworfen; da rief Salmans Schwester, man solle ihn in ihr Zelt bringen, damit sie ihn selbst töte, und rettete so den Helden vom sicheren Tod. Der Jüngling aber gewann das Herz der Schönen, und sie schonte sein Leben und verbarg ihn bei sich. Nun schritten Salman und Rostam zum Kampf, nachdem Aschari Balaq mit der Rüstung vor seinem Herrn erschienen war; bald aber stiegen die Streiter von ihren Rossen und wurden handgemein. Der laute Ruf Pejans, der dadurch seinem Oheim ein Lebenszeichen geben wollte, mehrte die Kraft des Helden, er überwältigte Salman und trennte ihm den Kopf vom Rumpfe. Darauf heiratete er die Schwester des Riesen und verliess sie nach einiger Zeit mit dem Auftrag, falls sie einen Sohn gebäre, solle sie ihm seinen Armring an den Arm binden.

2. **Rostam und Mher.** Dem Helden wurde ein Sohn geboren, den die Mutter Mher nannte. Der Knabe zeichnete sich durch ungewöhnliche Kraft aus. Als seine Altersgefährten ihm einst vorwarfen, er habe keinen Vater, zog er aus, seinen Vater zu suchen. Er traf ein Heer, das im Kampf mit Rostam begriffen war, und schloss sich ihm an. Der Entscheidungskampf fiel Rostam und seinem unerkannten Sohne zu; drei Tage dauerte ihr Kampf, endlich besiegte Rostam den Gegner und wollte ihm schon den Todesstreich versetzen, als er an dessen Armband seinen eigenen Sohn erkannte. Beide erschlugen nun die Feinde und kehrten heim.

3. **Rostam und Djanpilē.** Der aus Eisen geschmiedete Djanpilē, dessen Augen von Fleisch waren, schlug dem Rostam täglich 366 Wunden, die dieser mit Hilfe eines Balsams heilte. Da versammelte Rostam seine Pehlevanen und fragte sie um Rat; diese schlugen den 'Salomo' auf und lasen darin, Djanpilē sei ganz von Eisen, der Held solle zwei Pfeile anfertigen und seinem Gegner vor dem Kampfe zurufen: „Zeige mir deine Augen! Dann schlagen wir uns.“ Als nun Djanpilē auf Rostams Forderung ihm seine Augen zeigte, durchbohrte er sie mit seinen Pfeilen und tötete den Riesen.

4. **Rostam und Tšegal.** Tšegal war Rostams Feind. Er grub auf dem Kampfplatz eine Grube 40 *m* tief, 40 *m* lang, und bedeckte sie mit Holz. Dann bat er Rostam, ihm den Gang seines Rosses zu zeigen. Nichts Böses ahnend, ritt der Held über den Kampfplatz; doch das kluge Ross witterte die Gefahr und

blieb vor der Grube stehen; als sein Herr die Sporen gebrauchte, übersprang es diese; beim zweiten Male aber stürzte es in die Grube. Da nahm Rostam seinen Bogen und nagelte Tšegal mit einem Pfeile an den Baum; der Pfeil durchbohrte den Verräter, den Baum, den Berg Kafkufa und flog bis in das Land der Turanier. Vergebens versuchte man den Helden aus der Tiefe zu befreien: da rief Rostam seine Mutter, die ihre Haare hinabliess und den Sohn herauszog. Der Held sang sein 'Loblied' (kurdisch):

Den Baum und den Tšegal und den Felsen auch.
So war der Rustami Zal.
Er lebte 366 Jahre,
Er ist noch klein wie ein Kind;
Die Mutter nahm ihn auf ihren Busen und brachte ihn nach Hause.

3. Rostam und seine Enkel.[1])

1. **Rostam und Asfandiar.** Als Rostam in Not war, befahl ihm Gott im Traume, einen Zügel anzufertigen und ihn ins Meer zu werfen; er tat dies, und aus den Wellen stieg das Feuerross Rachši Balaq empor, das er heimführte.

Dem Pamath Schah gebar die jüngste seiner 40 Frauen einen Sohn, der Asfandiar genannt wurde. Der König versprach seinen Thron dem, der Rostam mit gebundenen Händen, barfüssig, die Schuhe mit Erde gefüllt um den Hals gehängt, zu ihm bringe. Asfandiar erbot sich dazu und zog aus. Aber Zittern ergriff ihn, als er sah, wie Rostam einen wilden Ochsen in einer Hand über das Feuer hielt und briet. Um die Kraft des Gegners zu prüfen, rollte Asfandiar einen Felsblock vom Berge herab, den der Held aber mit einem Fuss zum Stehen brachte. Darauf forderte ihn der Königssohn auf, sich ihm zu ergeben. Rostam war bereit, ihm zu folgen, wollte aber seine Hände nicht binden lassen; und es entspann sich ein Kampf, der sieben Tage dauerte. Zal sah, dass der Stern seines Sohnes sich verfinsterte, erkannte daraus seine Gefahr und eilte zu Rostam, den er hart bedrängt fand. „Wie kannst du mit ihm kämpfen, da sein Körper von Eisen ist!" rief er dem Sohne zu. Auf den Rat seines Vaters verfertigte der Held aus einem besonderen Holz zwei Pfeile, und als Asfandiar ihm auf seine Bitte sein Gesicht zeigte, durchstach er seine Augen mit den Pfeilen. Der erblindete Held bat nun seinen Gegner, ihm ein Haus mit einer Säule in der Mitte zu bauen; als er aber [wie Simson] diese ergriff und umriss, um so Rostam umzubringen, sprang Rostam durch die offene Tür hinaus, während Asfandiar drinnen sein Ende fand.

2. **Rostam und Tšegal.** Pamath Schah fordert Tšegal auf, seinen ihm verhassten jüngeren Bruder Rostam umzubringen; er lässt daher eine Grube graben, in der ein Spiess aufgerichtet wird, und diese mit Kraut bedecken. Auf Tšegals Bitte reitet nun Rostam seinen Rachši vor und stürzt in die Grube, so dass der Spiess ihm das Herz durchbohrt; Rostam sieht sein Ende nahe und bittet Tšegal um seinen Bogen, um sich vor den Vögeln zu schützen, und nagelt mit einem Pfeilschuss den Verräter an den Baum, hinter dem er sich zu verbergen sucht.

1) Der Erzähler ist Vardan Martirosiän, ein Landmann, der längere Zeit in Wan lebte. Die Sage wird bei den Kurden an einigen Stellen gesungen.

3. Atambji und Düro. Pamath Schah liess das Geschlecht Rostams vertilgen; nur zwei schwangere Frauen vermochten sich zu retten, deren eine im Gebirge, die andere zwischen den sieben Meeren Zuflucht suchte; der greise Zal ward in eine Grube geworfen. Die erste Frau gebar den Düro, die zweite den Atambji, zwei wahre Recken. Eines Tages kam Atambji in die Stadt des Pamath Schah, wo er nach seiner Heldengestalt als ein Nachkomme Rostams erkannt und zu Zal in die Grube geworfen wurde. Einst bat die Königstochter ihren Vater, den Recken zu ihr zu schicken, sie wolle zur Rache für ihren Bruder Asfandiar sein Blut trinken. Die Begleiter des Helden machten unterwegs halt und schliefen ein; zufällig ging Düro vorbei, sah den gebundenen Pehlevanen und erfuhr von ihm, wer er war; darauf erschlugen beide Brüder die Wächter und kehrten zu ihren Müttern heim. Diese wiesen sie an Rostams treuen Vasallen in Mesr, mit dessen Hilfe sie an Pamath Schah Rache nehmen konnten. Unterwegs begegneten die Brüder dem weissen, roten und schwarzen Div, Rostams Dienern, und nahmen sie mit. Aus Mesr zurückkehrend, umzingelten die Helden mit ihrem Heer die Stadt des Königs. Da legte die Königstochter Männerkleider an, nahm ein Kästchen mit Arznei und ritt zum Kampfplatz. Sie forderte Atambji auf, vor dem Kampfe an dem Kästchen zu riechen zum Beweise, dass er ihr standhalten könne. Als der Held roch, verlor er das Bewusstsein, ward von der Prinzessin entführt und in ein Zimmer eingesperrt. Durch eine Alte aus Rostams Haus befreit, eilte der Recke wieder zum Kampfplatze, wo er die Königstochter seinem Bruder gegenüber fand; mit einem Hieb warf er sie vom Pferde auf die Erde und wollte ihr schon den Todesstreich versetzen, als er zwei weisse Brüste erblickte. Dann tötete er den Pamath Schah, der sich im Meer zu bergen suchte, erschlug sein ganzes Geschlecht und befreite Zal aus seiner Grube.

4. Rostam und die Frauen.[1])

Als Zals Sohn Rostam vom König von Spahan wegen seiner Heldentaten aus dem Hause gestossen wird, begibt er sich in die Fremde; ihn begleitet seine Mutter, die aber bald heimlich ein Liebesverhältnis mit einem Div anknüpft. Dieser bewegt sie dazu, den Sohn hinterlistig zu binden, der dann vom Div getötet wird. Das treue Ross bringt den Leichnam seines Herren zu einem Alten, der ihn mit Hilfe des 'lebenden Wassers und der Pflanzen' belebt, die einst Rostam auf Wunsch seiner Mutter aus dem Garten des siebenköpfigen Div geholt und die der weise Alte ihm entwendet hat. Rostam erschlägt die Mutter samt ihrem Buhlen und tut das Gelübde, kein weibliches Wesen zu lieben, das mit roher Milch ernährt sei. — Einem armen Manne, bei dem Rostam nachts einkehrt, wird ein Mädchen geboren, das der Held mitnimmt und, als es erwachsen ist, heiratet. Doch die Frau bleibt ihm nicht lange treu; durch einen Zauberspruch haucht sie einen tiefen Schlaf von einem Monat auf ihn und begiebt sich zu ihrem Geliebten, einem Div. Das zweite Mal aber schläft der Held nicht ein, sondern folgt, in das Fell eines Hundes gehüllt, heimlich seiner Frau; er wird aber erkannt und von dem Div gebunden. Nachts bittet Rostam seinen Sohn, ihm sein Schwert aus dem

1) Der Erzähler ist Davo Aruthunian. — Diese drei Beispiele für die Treulosigkeit der Frauen sind auch sonst bekannt: a) die treulose Mutter (R. Köhler, Kl. Schr. 1, 303), b) der vom Buhler gefesselte und vom Sohne gerettete Mann (Liebrecht, Zur Volkskunde S. 42. Oben 13, 119), c) der Buhler in der vom Manne getragenen Kiste (Chauvin, Bibl. arabe 8, nr. 71; dazu oben 15, 229).

Hause zu holen, erschlägt den Div samt der Frau und kehrt mit dem Sohne heim. — Unterwegs trifft er einen Mann mit Frau und Kindern, der schon sieben Jahre eine grosse Kiste auf dem Rücken trägt. Beim Mahle sieht Rostam, wie die Frau die Kiste heimlich aufmacht und schnell eine Schüssel voll Speise hineintut. Rostam bietet der Frau die Hälfte seines Geldes, wenn sie die Kiste öffne; als sich die Frau weigert dies zu tun, zertrümmert er die Kiste mit einem Fussstoss, und ein kräftiger Jüngling springt heraus. Sofort begreift der Mann den Sachverhalt und erschlägt seine Frau samt ihrem Buhlen.

5. Bedjān.[1])

Rostam lebte in der Stadt Qaqavuz mit seinem Neffen Bedjan. Einst erbot sich dieser, den Dieb zu fangen, der mehrmals den Obstgarten einer alten Frau verwüstete. Sein Begleiter Kiv, der sein Pferd halten sollte, ergriff die Flucht, als er das Geschrei des nahenden Divs hörte, und rettete sich in eine Höhle, aus der ihn Bedjān herausholte. Im Zweikampfe unterlag der Div, ward aber vom Helden verschont und übergab zum Danke seinem Besieger, mit dem er sich verbrüderte, einen Büschel seiner Haare; wenn er in einer Notlage diese anzünde, so werde er ihm zu Hilfe eilen.

Bedjān legte sich bei einer Quelle bei Spahan nieder und schlief ein. Da ging die Königstochter Maxmaridjan mit ihren Dienerinnen vorüber und schickte ein Mädchen Wasser zu holen; dies wurde ohnmächtig, als es die Schönheit des schlafenden Helden sah. Nun ging Maxmaridjan selbst hin und nahm, von Liebe zum unbekannten Recken hingerissen, diesen mit sich. Als der König das erfuhr, schickte er seine Pehlevanen, um Bedjan gefangen zu ihm zu bringen; aber dieser erschlug sie und das ganze anrückende Heer. Am nächsten Tage setzte er den Kampf fort und blieb Sieger. In Verzweiflung lud der König den Helden zur Mahlzeit und fragte ihn, womit er besiegt werden könne. Als er vernahm, dass nur das Haar des königlichen Rosses ihn bändigen könne, liess der tückische Fürst ihn wie zum Scherze mit diesem Haar binden und gebot, ihm den Kopf abzuhauen. Den Henkern tat jedoch der tapfere Recke leid, und sie warfen ihn in eine Grube. Auch die Königstochter sollte sterben, doch ward sie ebenfalls geschont und musste halbnackt umherziehen und durch Betteln Bedjan und sich ernähren.

Rostam erfuhr von der Gefangennahme seines Neffen durch einen (in persischer Sprache verfassten) Brief, den ihm einige 'weise' Leute von Maxmaridjan überbrachten. Er verkleidete sich als Kaufmann und zog mit einer Karawane aus. Auf dem Wege nach Spahan traf er 40 Divs, unter denen sich der 'Bruder' Bedjāns befand; diese gaben ihm einen Büschel ihrer Haare mit der Aufforderung, sie in der Not zu Hilfe zu rufen. In Spahan angekommen, bereitete Rostam ein Mahl für das niedere Volk. Bedjān erkannte sofort das Essen, das ihm Maxmaridjan brachte; denn er pflegte dies bei seinem Oheim zu essen. Rostam zündete den Haarbüschel der Diven an und eilte zu der Grube, aus welcher der eingesperrte Held von seinem Bruder-Div herausgezogen wurde. Die Stadt wurde dem Boden gleich gemacht.

Auf dem Heimwege trafen sie den Kiv, den Bedjān im Zweikampfe mit seinem Speere durchbohrte.

1) Erzählt von demselben Davo Aruthünian.

6. Sam.[1])

Sam war der Sohn eines Königs. Einst sandte ein heidnischer Fürst sein Ross Thurab zu seinem Vater mit der Aufforderung, er solle entweder es bändigen oder ihm Tribut zahlen. Sam zäumte es und zog mit ihm auf die Jagd. Eine Gazelle verfolgend, traf er in einer Höhle eine Alte, bei der er einkehrte; von dem Bild einer Schönen, das er hier erblickte, entzückt, entschloss er sich diese um jeden Preis zu erlangen. Die Alte riet ihm, er solle zuerst sie heiraten, dann werde er die Schöne finden; aber Sam wies dies Anerbieten voll Ekel zurück. Auf den Rat der Alten befreite er einen Kaufmann von 40 Räubern, die sich ihm sofort ergaben, als sie seinen Namen und den seines Rosses hörten. Die erneute Aufforderung der plötzlich aufgetauchten Alten lehnte der Held wiederum ab und schlug den Weg nach Činimačin (China) ein, wie es ihm die Alte gebot, und erlegte unterwegs einen Div, der ihm den Weg sperrte. Am Ziele angelangt, warb er um die Hand der Königstochter und erlangte auch des Königs Zustimmung; allein die Mutter wollte ihre Tochter noch nicht fortgeben; um Sam zu verderben, stellte sie sich krank und verlangte zu ihrer Heilung die Leber des schwarzen Divs. Der Held gewann glücklich dies Heilmittel, nachdem er eine neue Aufforderung der Alten abgeschlagen hatte. Die Mutter verlangte nun, Sam solle den Drachen töten, der seit sieben Jahren in der Nähe der Stadt hauste; und der Held erlegte den Drachen. Er sollte endlich den 'Apfel der Unsterblichkeit' aus dem Lande der sieben Divs für seine Schwiegermutter holen. Die Alte, obgleich von Sam wieder zurückgewiesen, gab ihm einen Rat, durch den er den Zauberapfel gewann. Als er sich der Stadt näherte, brachte ihm die Alte die Kunde, seine Braut sei gestorben. Sam wurde ohnmächtig.

Inzwischen hatte ein Derwisch Sams Vater verheissen, seinen vermissten Sohn ausfindig zu machen. Mit Hilfe eines Divs, des treuen Dieners des Helden, gelangte er zu der Stelle, wo dieser noch bewusstlos lag. Die herannahende Gefahr ahnend, brachte die Alte den Helden wieder zum Bewusstsein und gestand ihm, die Königstochter sei noch am Leben. Sam entführte gewaltsam seine Braut und kehrte mit dem Derwisch heim. Als er die erneute Aufforderung der wieder aufgetauchten Alten zurückwies, verwandelte diese sich und die Königstochter in Tauben und flog mit ihr fort. Um seine Braut wiederzufinden, sollte der Held in eisernen Schuhen und einen eisernen Stock in der Hand die Welt durchwandern.[2]) Eines Tages legte er sich ermüdet bei einer Quelle nieder; da erschienen zwei Tauben, und er hörte die Stimme der Alten fragen, ob er sie jetzt heiraten wolle. Sam versprach es und sah plötzlich zwei schöne Jungfrauen vor sich, die er nicht von einander unterscheiden konnte. Er heiratete beide und führte sie mit sich heim.

Leipzig.

1) Der Erzähler heisst Sacho.

2) Vgl. R. Köhler, Kl. Schriften 1, 316. 573.

(Schluss folgt.)

Bilderbogen des 16. und 17. Jahrhunderts.

Von **Johannes Bolte.**

Da es mir zweifelhaft ist, ob ich bald zur Ausführung einer lange geplanten Übersicht über die volkstümliche Bilderdichtung der älteren Zeit gelangen werde, möchte ich einige Stücke, die mir der Beachtung wert erscheinen, lieber schon jetzt den Lesern dieser Zeitschrift vorlegen.[1] Leider ist es aus äusseren Gründen nicht möglich, jedesmal der Bildbeschreibung auch eine Reproduktion beizugeben. Sehr erwünscht wäre es, dass die Bestände unserer öffentlichen Bibliotheken und Museen an solchen Bilderdichtungen durch einen nicht bloss kunstgeschichtlich, sondern auch literarhistorisch geschulten Fachmann aufgenommen würden.

1. Die Hasen braten den Jäger.

Im Epilog der Flöhhaz (1573) zählt Fischart[2]), um die Daseinsberechtigung dieses Werkchens zu erweisen, eine Reihe von Dichtungen auf, die gleichfalls geringfügige Stoffe behandeln:

Wer sicht nicht, was für seltzam streit
Vnser Brieffmaler malen heut,
85 Da sie führen zů Feld die Katzen
Wider die Hund, Mäuß vnd die Ratzen?
Wer hat die Hasen nicht gesähen,
Wie Jäger sie am Spiß vmbdrähen,
Oder wie wunderbar die Affen

1) Früher veröffentlichte ich: Niederländische Bilderbogen des 16. Jahrhunderts (Tijdschrift voor nederl. Taal- en Letterkunde 14, 119—153). — Bildergedichte des 17. Jahrhunderts gesammelt von C. Wendeler (oben 15, 27—45. 150—165). — Bigorne und Chicheface (Archiv f. neuere Sprachen 106, 1—18. 114, 80—86). — Niemand (Jahrbuch der Shakespearegesellschaft 29, 9—27. 90f. Zs. f. vgl. Litgesch. 9, 73—88). — Neidhart (oben 15, 14—27). — Doctor Siemann und Dr. Kolbmann (oben 12, 296—307). — Zum Märchen vom Bauern und Teufel (oben 8, 21—25. 11, 261). — Altweibermühle (Archiv f. neuere Spr. 102, 241-253). — Zwei böhmische Flugblätter des 16. Jahrh. (Archiv f. slawische Phil. 18, 126—137). — Zwei Bildergedichte von Moscherosch (Jahrbuch f. Gesch. Elsass-Lothringens 13, 165—170. 21, 159f.). — Die beiden Nebenbuhler zu Colmar (ebd. 21, 156—159). — Zwei Flugblätter von den sieben Schwaben (oben 4, 430—437). — Gedichte auf den Pfennig (Zs. f. dtsch. Altert. 48, 13—56). — Zwei Bilderbogen aus der Reformationszeit (Alemannia 25, 88—91). — Ein Augsburger Flugblatt auf den Frieden zu Rastatt (ebd. n. F. 7, 289—291). — Soldatensegen (Frey, Gartengesellschaft 1896 S. 184; vgl. G. Liebe, Der Soldat in der deutschen Vergangenheit 1899 S. 97. Alemannia 11, 211. Zs. f. öst. Vk. 5, 271). — Der Krieg zwischen Katzen und Hunden (Montanus, Schwankbücher 1899 S. 487). — Zwei Bilderbogen M. Lindeners (ebd. S. 636). — Satiren auf verschiedene Stände (Wickram, Werke 5, LXXXVI).

2) J. Fischart, Der Flöhhaz, Abdruck der 1. Ausgabe von C. Wendeler 1877 S. 67. Nach der 2. Ausgabe von 1577 in Fischarts Werken ed. Hauffen 1, 128 (1895).

25 Des Buttenkrämers kram begaffen,
Vnd andre Prillen vnd sonst grillen,
Darmit heut fast das Land erfüllen
Die Brieffmaler vnd Patronierer,
Die Laßbriefftrager vnd Hausierer?

Unter diesen drei Bilderbogen[1]) scheint der zweite das von Hans Sachs 1550 verfasste und auf einem illustrierten Folioblatte veröffentlichte Gedicht 'Die hasen fangen vnd praten den jeger'[2]) zu bezeichnen. Indes ist der Gegenstand schon vor Hans Sachs vielfach bildlich dargestellt worden. Auf Tonfliesen und Miniaturen des 13. bis 15. Jahrh. erscheint der Hase, hornblasend auf den Jäger Jagd machend oder einen gefesselten Hund zum Galgen fahrend.[3]) Ein von den Hasen am Spiesse gebratener Jäger figuriert seit Beginn des 16. Jahrh. in verschiedenen durch die Nürnberger Künstler Nicolaus, Albrecht und Georg Glockendon illustrierten Gebetbüchern[4]); Cranach malte 1549 'ein Tuch, da die Hasen die Jäger fahen und braten'; Virgil Solis zeichnete denselben Gegenstand und auch Hirsche, die dem Jäger nachsetzen, mit der Inschrift: 'Alle ding verkhert sich' (Passavant 586); Konrad Saldörfer Hunde, die von Hasen geritten werden.[5]) Besonders ausführlich behandelten diesen Stoff die Fassadenmalereien eines Wiener Hauses, das von Maximilian I. 1509 dem Haspelmeister Friedrich Jäger verliehen ward und, nach einem Brande um 1553 erneuert, bis zum Jahre 1749 stand.[6]) Nach den erhaltenen Zeichnungen war auf 32 Feldern dargestellt, wie der auf seinem Throne sitzende König der Hasen den Befehl zur Verfolgung der Jäger und Hunde erteilt, wie eine Schlacht geliefert wird, die Gefangenen von den siegreichen Hasen heimgeführt werden und den Hasenkönig um ihr Leben

1) Über den Streit zwischen Katzen und Hunden vgl. Montanus, Schwankbücher 1899 S. 487. 568; über den Krämer mit den Affen H. Sachs, Fabeln und Schwänke ed. Goetze 2, 68 nr. 220. Meissner, Archiv f. neuere Spr. 58, 242. 251. 65, 217. Maeterlinck, Le genre satirique dans la peinture flamande 1907 p. 165. 242. 312. D'Allemagne, Les cartes à jouer 1, 57 (1906).

2) H. Sachs, Fabeln ed. Goetze 1, 346 nr. 128. Mit dem Bilde abgedruckt in Scheibles Kloster 1, 408 (1846).

3) Vgl. oben 15, 158f. Maeterlinck, Le genre satirique 1907 p. 45—47. 63. Wander, Sprichwörterlexikon 2, 575: 'Der Hase würde eher den Hund jagen'. Bergner, Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer 1905 S. 572.

4) Gebetbuch des Kurfürsten Albrecht von Mainz 1524 in Aschaffenburg, Herzog Wilhelms IV. von Bayern 1535 Bl. 54b in Wien, Missale von 1542 Bl. 76 auf der Nürnberger Stadtbibliothek (Waagen, Kunstwerke in Deutschland 1, 382. Waagen, Kunstdenkmäler in Wien 2, 22. Bredt, Zs. f. Bücherfreunde 6, 484). Messbuch in Pest (Wattenbach, Archiv f. österr. Geschichte 42, 513 und Schriftwesen im Mittelalter[3] 1896 S. 372[1]). Anzeiger f. K. der d. Vorzeit 1857, 217 Taf. 6 (Spielkarte) = D'Allemagne, Les cartes 1, 44. Notes & Queries 4. ser. 7, 259. 352. 8, 137 (Bilder in England).

5) C. Schuchardt, L. Cranach 1, 193 (1851). A. Bartsch, Peintre-graveur 9, 279 nr. 271 und Nagler, Künstlerlexikon 17, 18. Andresen, Peintre-graveur 2, 16. Lichtenberg, Über den Humor bei den deutschen Kupferstechern 1897 S. 85. Gericht der Tiere über den Jäger, grosser Kupferstich von P. Nolpe (Weller, Annalen 2, 490).

6) Leisching, Das Wiener Hasenhaus (Zs. f. bildende Kunst n. F. 4, 135—139. 1893). Baechtold, Georg Königs Wiener Reise, Progr. 1875.

anflehen, dann der Prozess, die Folterung, Hinrichtung, das Schlachten, Hängen und Braten der gefangenen Jäger und Hunde, endlich das Festmahl und die Faschingsfreude der Hasen. Wie diese Motive später in den Zyklus der 'verkehrten Welt' aufgenommen und immer wiederholt wurden, ist oben 15, 158 angedeutet worden.[1])

Auf dem hier abgedruckten Folioblatte aus der Mitte des 16. Jahrhunderts, das im Sammelbande 2, 205 des Herzoglichen Museums zu Gotha erhalten ist, mischt sich noch eine Satire auf die Geistlichen ein, die allein neben den Jägern bildlich vorgeführt werden, obwohl der Text auch über Adlige, Bauern und Handwerker Klage führt.

On vrsach wir keyn Jeger praten;
Wir kôndens lenger nit geraten,
Wann sôlchen hochmût sy mit vns treyben,
Daß schier keyn haß im land kann pleyben
5 Auff dem feld vnd in dem wald,
Wie eben er sich gleych verhalt,
Es sey in stauden oder hecken,
So hilfft vns yetzundt keyn verstecken.
Vns jagt der Adel nit allayn,
10 Es ist yetzundt eyn gantze gemayn.
Die pawren jagen in dem Schnee,
Der Adel hatt keyn vorteyl mee;
Wann er dem wilprett lang nach laufft,
So hatt es der pawer heymlich verkaufft.
15 Die pfaffen vnd die Nunnendrucker
Machen sich auch also mucker
Vnd wôllen sich jagens vndterstan,
Deßgleychen mancher handtwercks man
Wôln vns vnd vnser kynder fressen.
20 Darumb so han wir vns vermessen,
Solchen knaben nach zů deychen;
Vnd wenn wir denn eynen erschleychen,
So můß ers zalen mit der hawt,
Wiewol mans vns nit vertrawt.

1) Etwas anderes ist es, wenn auf einem englischen Bilde Hase und Hahn den Koch braten (Ashton, Chap-books of the 18. century 1882 p. 268) oder auf einem von M. v. Schwind gezeichneten Münchner Bilderbogen die Tiere trauernd den Jäger zu Grabe geleiten oder auf einem Nürnberger Kupferstich 'Der Thier und Jäger Krieg' ('Alles ist nun umbgekehret, was man fast sicht in der Welt' . . . Nürnberg, Paulus Fürst 1652. Im Germanischen Museum zu Nürnberg) die Tiere eine Stadt der Menschen belagern. — Die letztere Vorstellung kehrt übrigens ähnlich auf einem anderen Kupferstiche desselben Verlages 'Der Mäus und Katzen Krieg' ('Nach dem das Katzen Volck viel Ratzen-Blut vergossen' . . . Nürnberg, P. Fürst. Ebendort. Benutzt ist die Fabel: Der Katze eine Schelle anhängen) wieder. Die Katze von Mäusen gefesselt oder begraben: Rovinskij, Russkija narodnija kartinki, Atlas 1, 166–170 (1881) und Zs. f. Bücherfreunde 5, 177. Jaime, Musée de la caricature 1, 162d (1838). A. Laborde, Reise in Spanien 3, 180 (1811: Tarragona). Archiv f. n. Sprachen 64, 10. 65, 214. 217.

Holzschnitt: In der Mitte sieht man die Hasen einen Jäger und einen Hund braten; links wird ein Jäger an einem Baume emporgezogen, rechts drei gefangene Hunde von Hasen geleitet. Im Hintergrunde führen zwei Hasen einen Mönch, zwei andere einen Geistlichen weg. Im Bilde steht über dem Mönche:

> Ich het nit gemaint, das du hettest gegagt,
> Es ist noth var was man sagt.]

> Du alter schalck Hans Kůtzel or,
> Du hast gejaget manches jar
> Vnd vnnser eltern vil gefangen,
> Drumb so můstn yetzundt hangen.

> Die hund, die wir gefangen han,
> Die hand auch groß schult daran;
> Wann sy nit spůrten vnd hůlffen jagen.
> So weren wir jagens offt vertragen.

---

2. Die Gänse hängen den Fuchs.

Das Motiv dieses im Sammelbande 2, 206 des Gothaer Museums erhaltenen Querfolioblattes aus dem 16. Jahrh., der durch Gänse aufgehängte Fuchs, ist mit Nr. 1 verwandt. Es begegnet uns bereits an einem Chorstuhl zu Sherbone (Wright, Histoire de la caricature 1875 p. 84), in anderen mittelalterlichen Kirchen[1]) und in Georg Glockendons Missale v. J. 1542 (Zs. f. Bücherfreunde 6, 486). Als etwas Undenkbares, Unmögliches erwähnt Rosenplüt (Keller, Fastnachtspiele 1, 299; vgl. Alte gute Schwänke S. 17. 32) die Zeit, 'wenn die gans ein wolf wirt jagen'.

> Wer gern Leůgt, nascht vnd stilt,
> Stetz müssig get, bult vnd spilt,
> Zuletzt der Meister im vergilt.

Holzschnitt mit dem Monogramm G P (ähnlich Nagler, Monogrammisten 3, Nr. 2908, auch Nr. 234. 235. 238. 242) und der Jahreszahl 1544. Rechts unten packen drei Gänse einen Fuchs, links führen sie ihn zu einem Baum, an dem schon drei Füchse hängen. Im Hintergrunde tragen ein Fuchs und ein Wolf, auf den Hinterbeinen laufend, mehrere Gänse davon, während ein Fuchs sieben mit den Hälsen zusammengebundene Gänse auf einem Kahne übers Wasser fährt[2]).]

> Herr Fuchs, seyt keck vnd habt gedult,
> Ir habt den todt doch wol verschult.
> Dort oben hangt ewr vater auch,
> Der fraß vil Genß in seinen bauch.

> 'Wolan, seyt ich denn ye muß hangen
> Vnd kan kein gnad bey euch erlangen,
> So gebt den Wolfen auch solchen lon,
> Die teglich grössern schaden thun!'

1) Meissner, Archiv f. n. Sprachen 56, 278f. 58, 248. 65, 216. 226.
2) Vgl. K. Solderer bei Nagler, Monogrammisten 2, 266 nr. 11.

Eûch Soll gedeyen geleycher lon
10 Wann yr hawt geleychen schaden dun
An enten, huner, gens, han vnd hennen,
Schmaltz, kes vn[d] ejr: wer kanß als nennen?

'O lieben genß, frischt mir mein leben!
Ich will mich euch gefangen geben
15 Vnd schwôren einen thewren aid,
Kainer ganß hinfûren zu thun kein layd.'

Schweyg nur still, ich kenn dich wol.
Vertraw ich dir, so bin ich vol;
Du bist ein solcher falscher tropff,
20 Du schwûrst ein ayd vmb ein genß kopff.

3. Der Fuchs predigt den Gänsen.

Ein mittelalterlicher Scherz, dem erst später eine gegen die Geistlichkeit gerichtete satirische Tendenz untergelegt wurde, ist die auf kirchlichen Stein- und Holzreliefs wie auf Gemälden[1]) so häufig dargestellte Predigt des Fuchses vor einer Schar von Gänsen, Hühnern oder Enten. Bisweilen erscheint statt des Fuchses auch der Wolf, wie z. B. an dem Wiener Hause 'Wo der Wolf den Gänsen predigt', auf dem Friese zu Schwärzloch, in der Kirche zu Pforzheim und auf dem unten als Nr. 4 folgenden Blatte.[2]) Im Reformationszeitalter las man daraus eine antikatholische Polemik heraus; so Flacius, der im Catalogus testium veritatis 1556 S. 677 eine Fuldaer Aesophandschrift erwähnt mit Bildern des den Schafen predigenden Wolfes und der den Mäusen predigenden Katze, so Fischart, Joh. Wolf und Wolfhart Spangenberg.[3]) Daneben lebt aber die alte, harmlose Freude an dem Tiermärchen weiter fort. Das Lied vom neuen Schlauraffenland (bei Uhland nr. 241, 8) berichtet unter den unmöglichen Dingen: 'Da gingen die gens in kirchen, predigt in der Fuchs'; die Unterschrift eines 1760 angefertigten Strassburger Gemäldes, das einen Fuchs auf der Kanzel den heranschwimmenden Enten predigend

1) Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie[5] 1, 495 (Brandenburg, Wismar, Lübeck, Ebstorf). Kraus, Geschichte der christl. Kunst 2, 411. Wright, Histoire de la caricature 1875 p. 73f. Champfleury, Histoire de la caricature au moyen-âge[2] 1876 p. 146. 152. 156. Langlois, Stalles de la cathédrale de Rouen 1838 p. 159 pl. 13. Waagen, Kunstdenkmäler in Wien 2, 22 (Gebetbuch des Herzogs Wilhelm IV. von Bayern 1535 Bl. 24a). Meissner, Archiv f. neuere Sprachen 56, 276. 279. 58, 248. 254. 65, 211. 218f. 221. 226. 229. E. aus'm Weerth, Kunstdenkmäler in den Rheinlanden 2, 18 Taf. 23. Bergner, Kirchl. Kunstaltertümer S. 571. Annalen f. nassau. Altertumskunde 19, 71.

2) W. Spangenberg, Dichtungen 1887 S. 116 (Ganskönig 1607). Uhland, Schriften 3, 326. Wander, Sprichwörterlexikon 5, 368: 'Wenn der Wolf den Gänsen predigt, so ist der Kragen sein Lehrgeld'. Meissner, Archiv f. neuere Spr. 56, 273.

3) Fischart, Die Gelehrten die Verkehrten v. 636 (2, 348 ed. Kurz): 'Der Fuchs kan auch den Gänsen predigen'. Wolfius, Lectiones memorabiles 2, 908 (1600). Grimm, Reinhart Fuchs 1834 S. CXCII. — Hasen predigen den Löwen: Becker, Holzschnitte alter Meister 2 (1810), D 21. Lichtenberg, Humor 1897 S. 84. Waldis, Esopus 4, 96.

zeigt, warnt nur allgemein vor der List des Fuchses[1], ganz im Sinne des Sprichwortes: 'Wenn der Fuchs predigt, so hüte der Gänse!' (Wander 1, 1252). Und auch unser Gedicht, das ich einem Querfolioblatt des 16. Jahrhunderts im Sammelbande 2, 178 des Gothaer Museums entnehme, schildert in ähnlicher Weise die Hoffart der Gans und die Tücke des Fuchses. Den weiteren Zug, dass Fuchs und Wolf den Gänsen etwas vorsingen, finden wir noch bei K. Saldörfer (Andresen, Peintre-graveur 2, 17. Passavant 4, 209) bildlich vorgeführt. Ironisch redet man ja auch sonst vom Wolfsgesange.[2] Der 'Reuterton', den der Wolf und seine Genossen anstimmen, ist vom Verfasser des Flugblattes ziemlich unvollkommen nachgeahmt; zwar stimmt die Verszahl bis auf eine hinter V. 53 fehlende Zeile zu der neunzeiligen Melodie bei Böhme (Altdeutsches Liederbuch nr. 426. Erk-Böhme, Liederhort nr. 1292), aber Silbenzahl und Reimstellung weichen ab.

[Holzschnitt: Oben links predigt der Fuchs den Gänsen; rechts lehren Wolf und Fuchs Gänse, Hühner und Storch Chor singen. Unten turnieren Hahn und Gans, auf Fuchs und Wolf sitzend, daneben zwei Hunde als Kampfwärter.]

Von dem vberflüssigen gepreng vnd hochfart der Genß.

Die Ganß spricht.

Ich byn ein Ganß nach meiner art,
Doch dringet mich die hoffart.
Wenn ich komm in die kirchen gangen
Mit grosser zir, hoffart vnd prangen,
5 Gar kleyn ist die andacht meyn,
Sonder möcht ich die schönst seyn
Für ander all in dem geschmuck
Vnd sie fürtreff in allem stuck
Mit schlayer, goller, ketten, hauben,
Mit Pater noster, mantel, schauben, 10
Auff das man mir fast nach thet plicken
Vnd ich vil affen möcht verstricken.
Das were mein lust, frewd vnd beger
Darumb so prang ich köstlich her,
Wiewol Helena durch yr prangen 15
Ward von Paris gewaltig gefangen
Vnd weg gefürt in frembde landt:
Hochfart bracht sie in laster, schandt.

Der Fuchß spricht.

Fraw Ganß, ich trit feyn leyß hin nach
20 Vnd kan euch helffen zu der sach.
Auff alle ort byn ich gefiert,
Wie gaucklers würffel abgeriert,
Kan euch die federn wol abklauben.
Vielleicht wird mir ein rauche schauben,

1) Mündel, Alemannia 9, 237 (vgl. Gérard, L'ancien Alsace à table 1862 p. 63):

Der Fuchs den Enden predigen thut,
Als meinet Ers mit ihnen gut.
Er singt | Ihnen ein so Schön gesang,
Bis er Sie am Kragen fang;
Er schmeichelt | Ihn mit seinen Schwanz,
Bis er sie fier an den Thantz.
Vnd wer den | Fuchs Schwantz streichen kan,
Der ist belibt bey Jedermann.
Darum Ne | met Euch wohl in acht!
Fuchs Schwänzen hat manchen in Leid bracht,
Vnd ist geschehen in diesem Jahr
1760, als der Fuchs bey den Enden war.

2) Wackernagel, Voces variae animantium 1869 S. 75[180].

25 Eyn new par Stiffel vnd Pantoffel.
Ich hilff euch machen vil gynlöffel.
Wies ein end neme, laß ich euch sorgen,
Bin hewt bey euch, beym andern morgen.
Darumb schaw ich nur auff mein schantz,
30 Laß euch tretten an Affen tantz,
Bis euch eins mals der wolff erschnapt
Vnd bald mit euch den wald eyntrapt.
Alßdann so trab ich auch meyn straß,
Bin nit als trew, wie Prangel[1]) was
35 Fraw Isalden mit leyb, gut, ehr;
Der selben megd lebt keyne mehr.

Was des Wolffs, Fuchs, Hundts, vnd Storchß gesang ist.

Der Wolff spricht.

Ich sing hie in dem Reütter thon,
Im stegreyff ich mich neren kan,
Wo ich vmbtrab in dicken welden;
40 In Märckt, Stedte kumb ich selden,
Sonder haw holtz im wald also,
Das die baum schreyen mordio,
Biß mich die Bawren kummen an,
Erschlagen mich; das ist mein lon,
So gschicht manchem gůten Compan. 45

Der Fuchs spricht.

Herr Doctor Wolff, ich han vil list,
Ich sing auch mit zu aller frist.
Die Bawren müssen mir geben zinst
Hüner, genß, entten auff das minst.
Geben sies nicht, so nymb ich selb, 50
Trag das zů hauff in holes gewelb.
Zůletzt mich der Hundt hyn richt,
Denn hilfft mein schatz mir nichts nicht

Der Hund spricht.

Herr Doctor Wolff, ich bin der dritt,
55 Im Reutters thon sing ich auch mit.
Ich reyß vnd peyß mich vmb ein peyn
Vnd will all ding haben alleyn.
Ich schmeck vnd spür auff alle ort,
Das mir nichts entlauff hie vnd dort
60 Es gschech mit recht oder vnrecht,
Bis mich der schelm[en]schinder schlecht.
Sölch lon der Nagenranfft empfecht.

Der Storch spricht.

Herr Doctor Wolff, ich bin der vierdt,
Der Reutters thon wirt wol quintiert.
65 Ich kan gar maysterlich zwacken
Die Frösch vnd Attern aus den lacken.
Den Frawen kan ich hendt abschlahen,
Das jn strümpff an der gürtel hahen,
Vnd greyff zů heymlich frue vnd spat,
Biß mich der . . . 70

4. 'Der Wolff den Gänssen Predigt'.

[Kupferstich des 17. Jahrh. in Folio. D. Funck Excudit. 30 × 22,5 *cm*. Auf einer im Freien errichteten Kanzel steht der Wolf und predigt den um ihn versammelten Gänsen: zwei hat er bereits an den Hälsen gepackt und zu sich gezogen.] — (Berlin, Kgl. Bibliothek).

1) Bei Gottfried von Strassburg Brangäne.

Gleich wie der Wolff, wenn er sich gleich erhöhet
Und auf dem Stul als wie ein Rabbi stehet,
Der Lehren wil das arme gänßgeschlecht,
Daß man vermeint, er were schlecht und recht,
5 Doch gleichwol tracht zum raube zu gelangen
Und eine nach der andern pflegt zu fangen:
So ist die art der falschgesinnten Leüte,
Die lauren stäts auf eine gute beüte
Und geben doch die beste reden für,
10 Daß einer Eid und Seele für sie schwür.
Wer aber traut, wird ihre Pfaten [!] fühlen,
Die wie der Wolff mit feisten gänsen spielen.

5. Sechzehn Eigenschaften eines schönen Pferdes.

'Welches ist das schönste Tier auf der Welt?' fragt im Buche Sidrach[1], jener um 1243 entstandenen und bis ins 16. Jahrhundert in Frankreich, Italien, England und Niederland vielgelesenen Kompilation mittelalterlichen Wissens, der König den Weisen, und dieser nennt das Pferd als das schönste und stärkste Tier, durch das man Ehre und Herrschaft gewinne. Das schönste Pferd aber, fährt Sidrach[2]) auf eine neue Frage des Königs fort, muss vier lange, vier breite und vier kurze Dinge haben: langen Hals, Beine, Rückgrat und Schwanzhaare, breite Brust, Kreuz, Maul und Nüstern, kurze Gelenke[?], Rücken, Ohren und Schwanzknochen, dazu grosse Augen. Diese Gruppierung der Kennzeichen der Schönheit erinnert an die mittelalterlichen Definitionen einer schönen Frau, über die Reinhold Köhler (Kl. Schriften 3, 22) gründlich gehandelt hat. Es gibt aber auch andere Schönheitskataloge für Pferde, in denen ihre Eigenschaften denen anderer Tiere gleichgesetzt werden. Der kaiserliche Stallmeister L. v. C. berichtet in seiner 'Ritterlichen Reutterkunst' (Frankfurt a. M. 1584 Bl. 4b), vor alten Zeiten sei ein gemeines Sprichwort entstanden, dass die fürnehmsten Tugenden eines Pferdes von dreien Tieren, nämlich von Wolf, Fuchs und Frau hergenommen seien und dass jedwedes Ross haben müsse 'vom Wolff die Augen vnd Gesicht, die fressigkeit, die sterke deß Rückens, vom Fuchsen gerade, kurtze vnd spitzige Ohren, langen vnd dicken Schwantz vnd ein sanfften gang oder trab, von der Frauwen die hochfahrt schöne Brust, glatte vnnd zierliche Moni, Haar vnnd gestalt deß Leibs vnnd lassen gern auffsitzen'.[3]) Ähnlich

1) Il libro di Sidrach publ. da A. Bartoli 1868 cap. 367. Das Buch Sidrach mnd. hsg. von Jellinghaus 1904 cap. 351.

2) Sidrach ed. Bartoli cap. 369 und p. XXII (französisch). Im niederdeutschen Texte fehlt dies Kapitel. Im französischen Sydrac cap. 111 (Romania 15, 536). — Ebenso in den Novelle antiche ed. Biagi 1880 nr. 96.

3) Ebenso J. Camerarius, De tractandis equis s. ἱπποκομικός (Tubingae 1539) Bl. 28a Caracciolo, La gloria del cavallo (Venezia 1589) p. 168 und Joh. Colerus, Oeconomia

verlangt das um 1505 gedruckte Strassburger Rätselbuch[1]), dass ein gutes Pferd zehn Eigenschaften habe, zwei vom Hasen (das es schnell sey, bald lauff; das es thetig sey leichtlich im lauffen uff all seiten und, wo not ist, sich zu winden), zwei vom Fuchs (das es clar augen und ein gut gesicht hab, die ander ein feinen schwantz), zwei vom Wolf (das es woll essen mag und das es sanfft trab), zwei vom Esel (das es gut starck hüfft hab und das hor nit fallen loss), zwei von der Frau (das es hoffertig sey, ein stoltzen freyen gang hab, die ander das es tugendhafftig und gehorsam sey). Nach einer französischen Regel[2]) soll das Pferd 15 Eigenschaften nach Jungfrau, Fuchs, Hirsch, Esel, Rind, nach einer englischen[3]) ebenfalls 15 'propertyes and condicions' haben, je drei vom Mann, Weib, Fuchs, Hasen und Esel; nach einer deutschen Aufzeichnung aus der Mitte des 17. Jahrhunderts[4]) muss ein Ross 15 Tugenden besitzen, je drei vom Wolf, Esel, Hasen, Jungfrau und Fuchs. Zu dieser letzten Liste fügt eine holländische[5]) noch drei Schönheiten des Pfauen, während ein lateinisches Epigramm von Celtes[6]) dem Hirsch, Eber, Widder, Esel, Fuchs und der Frau je drei Eigenschaften entlehnt:

Cervus, aper, vervex, asinus, vulpes mulierque,
 Bis tribus his notus fit generosus equus.
Sit caput argutum, cervix elata pedesque
 Aerei et graciles: haec tria cervus habet.
5 Hirtus sit pila spumetque per ora sonora,
 Sicut aper celeri devoret ore cibum.
Sitque iunctura brevis oculique patentes,
 Costaque sit ventris maxima sicut ovis.
Par sit vox asino durumque in corpore tergum,
10 Sit brevis et coeat ungula tota teres.

ruralis 1665 Bl. 327a. Nach einer von W. Gregor (Folklore Journal 2, 106. 1884) mitgeteilten schottischen Regel soll ein gutes Pferd drei Eigenschaften vom Fuchs (deep-ribbit, straight-backit, bushy-tailt), drei vom Hasen (clean-limbt, quick-eet, prick-luggit und drei von der Frau haben (weel-hippit, weel-breastit, easy-mountit).

1) Hsg. von Butsch 1876 nr. 135. Ebenso Camerarius 1539 Bl. 28a (lepus, vulpes, lupus, asinus, mulier), der noch eine dritte Liste von je zwei Eigenschaften vom Fisch lupus, anguilla, serpens, leo, femina, felis anführt. Dem letzteren Verzeichnis fügt Caracciolo 1589 p. 168 noch Fuchs und Rind bei und zitiert zwei Ottaven Luigi Pulcis.

2) Montaiglon, Recueil de poésies françoises 6, 198 (1857). — Aus dem Munde eines picardischen Pferdehändlers stammen 'Les qualités d'une bonne jument' (zwei vom Rind, drei vom Hirsch, zwei vom Fuchs, vier von der Frau) in der Revue des trad. pop. 1, 277 (1886).

3) Wright & Halliwell, Reliquiae antiquae 1, 232 (1842).

4) Memorial des Zacharias Bünngier von St. Gallen (Handschrift Md 458 der Tübinger Universitätsbibliothek).

5) Koddige en ernstige Opschriften 1, 227 [falsche Seitenzahl statt 245], Amsterdam 1690. G. J. Meijer, Oude nederl. Spreuken en Spreekwoorden 1836 S. 105.

6) Konrad Celtes, Epigramme hsg. von Hartfelder 1881 S. 57 (III, 42): 'De XXIV [?] bonis proprietatibus equorum'. — Caspar Reuschlein (Hippiatria, Strassburg 1593, S. 2) führt zehn 'Vergleichungen der Pferde' mit anderen Tieren an: Hirsch, Fuchs, ungarischer Ochse und Ziegenbock, Schwan, Kamel, Esel, abermal Hirsch, Löwe, Jungfrau, Elefant. Ebenso nach Jähns (Ross und Reiter 1, 52) Albrecht von Constantinopel (Hippopronia 1612).

Inde aures acuet, molli et vestigia gressu
　Explicet, ut vulpis longaque cauda fluat.
Protuberans pectus, clunes ceu femina gestet,
　Suscipiantque suum terga libens [!] dominum:
15 Qua sine dote unquam nullus laudabitur, et qui
　Vincat Amyclaeum Bucephalumque ferum.

In diese Gesellschaft gehört auch unser 1618 gedruckter Bilderbogen, der gleich dem Strassburger Rätselbuch vier Tiere (Hase, Fuchs, Wolf, Esel) und die Frau zur Vergleichung heranzieht, aber mehr und andere Besonderheiten aufführt. Der Kupferstecher freilich hat sich damit begnügt, dem Pferde jene vier Tiere beizugesellen[1]). — Nebenher bemerke ich noch, dass sich einige Dichtungen auf eine Parallele von Pferd und Weib beschränken; eine 'Comparaison de la femme au cheval' steht in Le cabinet satyrique 1, 220 (1667), Theobald Hock (Schönes Blumenfeld 1601 cap. 69; Neudruck 1899) legt dar, dass 'Ein schöne Fraw vnd ein schönes Pferdt sollen in vier stucken gleich sein', und der Altenburger Burgvogt Georg Klemsee hetzt diesen Vergleich in einem langen und langweiligen Reimwerke[2]), das zugleich eine grobe Schmähschrift auf die Weiber darstellt, zu Tode. Er zählt 11 Stücke auf (Kopf, Augen, Ohren, Mähne, Brust, Jugend, Gesundheit, Gang, Gehorsam, Besteigbarkeit, Zaum) und flicht allerlei Exkurse über Frauenmoden, Hausmägde u. dgl. und breit vorgetragene Historien ein: vom umgetragenen Heiltum, von den neun Häuten der Weiber (oben 11, 257), von Hans Sachsens Gedicht vom Hausrat, vom Weib im Brunnen, Semiramis, Tullia, Rosimunda, der Matrone von Ephesus u. a.

Kutzer [sic!] vnnd eigentliche Beschreibung deren 16 Eygenschafften, welcher ein schon vnd wol proportioniertes Pferdt an sich haben sol. | [Kupferstich: 18,6 × 28,2 *cm*. Ein Rahmen enthält ein kreisrundes Hauptbild (Pferd in Waldlandschaft) und vier runde Nebenbilder: a) ein Hase. Umschrift: 1. Der Haas läufft schnel, 2. Springt leichtfertig, Vnd zum 3. Wirfft sich kurtz herumb. — b) ein Fuchs. Umschrift: 1. Der Fuchs hat ein kleinen kopff, 2. Kurtze Ohren, Vnd zum 3. ein grossen schwantz. — c) ein Wolf. Umschrift: Der Wolff hat 1. ein scharff gesicht, 2. Ein gut gebiss, Vnd zum 3. harte haar. — d) ein Esel. Umschrift: Der Esel hat 1. ein starcken Rücken, 2. Starcke huef, Vnd zum 3. gute Füss. — Darauf folgt der Text in vier Spalten.] Gedruckt im Jahr 1618. — (Wolfenbüttel). Zitiert in Wellers Annalen 2, 477 nr. 989.

1) Vgl. die 'Fürbildung eines gantz vnmangelhafften Pferds' (90 Verse) bei G. Liebe, Der Soldat 1899 S. 108.

2) Kurtze Erklerung, Wie ein Pferd vnd ein Frawenperson in vielen Stücken mit einander verglichen werden, auch einander gleichen sollen. Jetzt auffs new vbersehen. 1624 (1 ½ 18 Bogen 8°. Berlin Yh 9941). — Allgemein lautet die Sentenz von 1651 bei Hildebrandt, Stammbuchblätter des norddeutschen Adels 1874 S. 287: 'Weiber und Pferdt seindt Lobens wehrtt, | Seindt sie ohne Tück, ist es ein groß Glück | Drumb nimb wol wahr, was sie vor har! | Den solcher Kauf hat groß Gefahr'. Freien und Pferdekaufen werden ja auch im Sprichwort miteinander verglichen. Rolland, Faune populaire de la France 4, 138. Jähns, Ross und Reiter 1, 77–81. — Endlich gibt es auch gereimte Aufzählungen der Fehler eines Pferdes: Mones Anzeiger f. K. des t. Mittelalters 1834, 175. Romania 24, 146.



Mancher möcht groß verwundrung han,
Was dieses Pferdt, welchs hie thut stan
Beneben den vier Thiern herum,
Bedeuten thet. In einer Sum
Wil ich solches gar kurtz erklärn,
Den Leser darmit nicht beschwern.
Ein wol proportionirt Pferdt
Sol drey eigenschafft haben wehrt
Von einem Hasen; denn derselb
1. Im Feldt laufft gar geschwindt vnd schnell; 10
Also sol auch ein gutes Roß
Schnell vnd gschwindt lauffen ohn verdroß.
2. Zum andern so springt auch der Haß
Leichtfertig hrumb im grünen graß;
Deßgleich ein adlich Pferdt auch thut 15
Ein sprung in andern wolgemuth.
3. Zum dritten so wirft sich der Haß
Gar kurtz herumb ebener maß;
Ein gutes Pferdt sich lencken lest
Vff beyde seiten vff das best. 20
Vors ander so sol ein schön Pferdt
Auch han drey Eigenschafften wehrt
Von einem Fuchsen, welcher wird
4. Mit einem kleinen Kopff geziert,
5. Auch kurtze Ohren hat darnebn, 25
So jme die Natur thut gebn,
6. Vnd einen grossen Schwantz darbey;
Also ein Pferd auch gzier[e]t sey

Mit solchen Stücken, wanns sol seyn
Ein schöns Pferdt ohne tadel fein.
 Zum dritten muss ein Pferdt auch han
Drey Eygenschafften, wanns sol bstan,
Von einem Wolff. Dann derselb hat
7. Ein scharff Gesicht; also auch gat
Ein Pferdt bey nacht, als wers am Tag,
Vnd sicht sich vmb ohn alle Plag,
Da doch sein Reuter nicht kan sehn,
Wohin odr nauß das Pferdt sol gehn.
8. Zu dem so ist der Wolff begabt
Mit einem guten Gebiß hart;
Deßgleich ein Pferdt auch haben sol
Ein gut Gebiß, sols deyen wol.
9. Vber das hat der Wolff auch har,
Welche gantz hart seyn jmmerdar;
So sol ein Pferdt auch harthärig seyn,
Welche es vberauß ziehrn fein.
 Zum vierdten so sol auch ein Roß
Drey eigenschafft vom Esel groß
An jhm han vnd sich darmit schmückn.
10. Dann derselb hat ein starcken Rückn;
Also ein Pferdt auch wol bestat,
Wann es ein starcken Rücken hat.
11. Der Esel hat auch starcke Füß:
Gleicher weiß ein Pferdt haben muß
Starcke vnd gar gerade Beyn,
Wann es sol wol gezieret seyn
Vber das auch der Esel hat
12. Gar gute Hüff, darauff er gat;
Wann gleicher massen ein gut Pferdt
Gut Hüffe hat, ists lobens wehrt.
 Zum fünfften vnd auch letzten fein
Soln an eim schönen Pferdt auch seyn
Vier Eigenschafften von eim Weib,
Welche sie trägt an jrem Leib.
13. Dann sie ist fornen wol gebrüst
14. Vnd hinden auch gar wol gerüst;
Also ein Pferdt auch ziehren thut
Ein schöne Brust vnd hindern gut.
15. Ein junge Fraw lest gern auffsitzen
16. Vnd trabt gar sanfft ohn alles schwitzn;
Gleicher weiß sol ein gut Pferdt than
Vnd sein Herrn gern auffsitzen lan,
Auch mit jm traben sanfft davon,
So thuts allenthalb wol bestan.
 Diß sindt die sechzehen Eigenschafft,
Mit welchn ein Pferdt sol seyn behafft.
Wem nun ein solch Pferdt ist beschert,
Derselbig mag es halten wehrt,
Auch achten vor ein groß Kleinat;

Dann man derselben wenig hat, 80
Die solch Eigenschafft haben all
Vnd deme es nicht fehlt zumal
An eim oder dem andern Stück.
Derhalb hat der ein grosses Glück,
Der da bekompt ein solches Pferdt; 85
Dann es ist grosses Geldt wehrt.
Gedruckt im Jahr 1618.

6. Tierische Eigenschaften der Menschen.

Die mittelalterliche Tiersymbolik und deren Weiterbildung bei den Satirikern des 16. Jahrhunderts zur Erläuterung des folgenden Bilderbogens zu durchmustern, würde zu weit führen. Ich verweise nur auf F. Brinkmann (Die Metaphern 1: Die Tierbilder der Sprache. 1878) und R. Riegler (Das Tier im Spiegel der Sprache. 1907) und führe als eine Parallele aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Aufzeichnung des Fraters Johannes Hauser († 1548) aus der oben 15, 20 zitierten Wiener Hs. 4120, Bl. 119a an: 'De naturis animalium quoad abdicandam propriam voluntatem'.

1. Leo. Des leben natur fur pricht
In zorñ, sterk vnd gesicht.
Also sol sein dy gerechtikayt
Fursichtig, streng, massich pereyt.

2. Aynhorn. Das aingehurñ dy natur hat,
Aller raynikayt es nach gat.
Aso sol der mensch sein perayt
Mit aller rechter raynikayt.

3. Hyersch. Der hyersch ist frey an zwang,
Gan[z] slecht anfank, mittel vnd außgang.
Dem sol der mensch nachgan,
Dy drew stukel vor augen han.

4. Panther. Dreyerlay ist des panther art,
Ein wurm, ain greyff, ain leopart;
Das ist neydts, grwdts [?grimms] vnd zoren vol,
Vor dem sich der mensch hutten sol.

5. Elich. Der elch sein natur helt,
Das er dy gehurñ mert vnd felt.
Dy ret sol der mensch han,
Ze meinen das gut vnd das poß lan.

[119b] 6. Helfant. Der helfant dy natur hat,
Das er fast vnd stark stat.
Also sol der mensch sein frey,
Das er nit wankelmütig sey.

7. Roß. Die roß seind frech, schnel vnd gut,
Wenn man sy recht zämen thut.
Also sol der mensch zart vnd rein
Recht geczämet sein.

8. Maul. Das maul ist grob, hart zw wenden,
Wenn man es praucht an allen enden;
Als aygner syn an frawn vnd man,
Dy man hart da von wenden kan.

9. Esel — Der esel dy art an ym hat,
Das er von straychen nit pal l gat
Alz etlicher mensch in diser zeyt,
Der da nichts vmb straffen geyt.

10. Ochß. — Der ochß pocht vnd stost vast,
Wann man ym thut vberlast.
[120a] Also thut maniger man,
Der da ist gäch vnd nichts vbersehen kan

11. Pufflel. — Des pufelß naturlichkayt
Ist vast stark mit stolhait.
Also thut der mensch zw aller frist,
Der da gäch vnd zornig ist.

12. Kameltyer. — Das kameltyer dy hochfart an ym hat,
Das es geren vnder swarer purde gat.
Also ist aim gebaltigen pawren,
Der täglich stelt nach trawren.

13. Wolff — Der wolff nur dy art hat,
Das er nur dem raub nach gat.
Also thut der mensch zw aller frist,
Der allzeyt poß aygenwillig ist.

14. Saw. — Der saw nerlichkayt,
In das kot sy sich legt vor faulkayt.
Also thut der mensch alle zeyt,
Der da stark pey der fulle leydt.

SPECVLVM BESTIALITATIS | Das ist: | Der vnvernůnfftigen Thier: oder Narrenspiegel, darin- nen sich ein jeder nach seinem Gefallen stillschweigend | beschawen kan.



[Kupferstich: Ein Cavalier in Federhut, Reitstiefeln und Handschuhen reitet auf einem Esel auf den Beschauer zu, auf der erhobenen Rechten eine Eule haltend; ringsum 16 andere Tiere.] — (Braunschweig und Wolfenbüttel.)

Vorred.

Pythagoras thut fabulirn,
Das, wenn die Seelen emigrirn
Von den Thieren all in gemein,
So kehrens bey den Menschen ein,
5 In jhr Natur sie gantz verkehrn,
Wie dieser Spiegel hie thut lehrn.
In diesn ein Jeder sehen soll
Vnd sich darinnen spiegeln wol.
Trifft man jhn auch in diesem Spiel,
10 So schweig er still vnd sag nicht viel;
Führt er ein Bestialisch Wesn,
Er ånder sich, so wird er gnesen.

1. Pavus. Pfaw.

Der Pfaw, der jhm sein Schön zumist,
Ein Spiegel der der Hoffart ist,
15 Wann einer allein oben schwimt,
Seiner Gaben sich vbernimt.
Schaw an die Füß, das End sihe an,
So wirst die Flügel fallen lahn.

2. Canis. Hund.

Der Neid, der vberall regirt,
20 Am Hund gantz recht wird adumbrirt.
Sein Zän gantz scharpff die thut er wetzen,
Bald diesn, bald ein andern verletzn.
Gön jedem, was jhm gönnet Gott,
So ghörstu nicht vnter die Hundsrott.

3. Gulo. Vielfraß.

25 Gulo Vielfraß zeigt an die Leut,
Welche kränckt Vnersättiglichkeit,
Die jhren Hunger nimmer stilln,
Ihr gröste Sorg ist den Bauch fülln,
Der Bauch jhr Gott, dem thun sie gebn,
30 Führen ein Bestialisch Lebn.

4. Leo. Löw.

Der hat eins rechten Löwen Gmüt,
Der durchauß bei sich hat kein Güt.
Sein Zor[e]n den kan niemand stilln,
Vnd thut stets wie ein Löw nur brülln.
Sein Zorn, damit er stets durchgeht, 35
Zeigt an sein Bestialität.

5. Ursus. Beer.

Im Hunger der Beer jmmer brumt,
Also der Geitzig nicht erstumbt;
Je mehr man gibt, je mehr er will,
Sein Magen hat kein Maß noch Ziel. 40
Drumb ist hernacher diß sein Letzt,
Daß man jhn wie ein Beeren hetzt.

6. Gallus. Haan.

Der Haan, der Geilheit rechtes Bild,
Mit einer Hänn ist nicht gestillt.
Also den fleischlich Hitz anbrent, 45
Mit einem Weib ist nicht content.
Endlich man jhm den Hals absticht,
Also dem Buhler auch geschicht.

7. Asinus. Esel.

Der Esel will getrieben seyn,
Also die Faulen in gemein. 50
Wo Schläg vnd Streich da hören auff,
Da taugt gar nichts jhr Gang vnd Lauff.
Das Fleisch kein Nutz; den Danck sie habn,
Wie Esel werden sie begrabn.

8. Leviathan. Krumme Schlang.

Die Sachen drehen, wenden gschwind 55
Das ist ein Kunst der Menschenkind.
Anders der Mund, anders das Hertz,
Das treiben sie, ist nur ein Schertz.
Leviathan die krumme Schlang
Wird endlich jhnen machen bang. 60

9. Crocodilus. Crocodil.

Crocodilszähren werden new,
Gelinde Wort vnd falsche Trew,
Betrug ist gross; drumb wol zu schaw,
Nicht allen Crocodilen traw!
Wem [!] Crocodils sein Tück verübt, 65
Ichnewmon jhm sein Rest bald gibt.

10. Vulpecula. Fuchs.

Wer Löwens Haut nicht haben kan,
Ein Fuchsbeltz zieh derselbig an.

Durch List bringt man zuwegen viel,
In die Lang es nicht glucken will.
Fúchs muss man doch mit Fúchsen fangn,
Doch endlich bleibens beede hangn.

11. Lepus. Hase.

Der Haß der ist ein forchtsam Thier,
Gar bald wirfft er auff sein Panir,
75 Bey der Trommel da hält er nicht
Also auch manchem Hasen gschicht;
Fúr seinem Muth hat er das Glúck,
Daß man jhm endlich bricht das Gnick.

12. Psittacus. Pappengey.

Auf gute Speiß der Pappengey
80 Ist abgericht, redt alles frey.
Viel Pappengey gibts jederzeit,
Die sind auch abgericht auf die Leut,
Vmb Schmaussens willen jedes Zill
Reden sie, was man haben will.

13. Pica. Håher.

85 Ein Spottvogel der Håher ist,
Im anschreyen er keins vergist,
Andre vnd beedes sich verråth.
Also es auch dem Schwetzer geht;
Wer alles nur will reformirn,
90 Thut sich am ersten ruinirn.

14. Ulula. Stockeul.

Die Einbildung bringt eim diß bey,
Er mein, daß sein Eul ein Falck sey,
Den liebt er vnd hält jhm gar hoch.
Also gehts in der Welt auch noch.
95 Man laß eim recht, verhût den Strauss;
Ein Eul heckt doch kein Falcken auß.

15. Vespertilio. Fledermauß.

Der Vogel Sonn vnd Tage scheucht,
Darumb er bey der Nacht nun fleucht.
Es werden angedeutet mit
100 Die Schuldener, da kein Credit;
Verbergen sich deß Tags im Hauß,
Zu Nachts sie je sich wagen auß.

16. Pica. Hetz.

Die Hetz die låst jhr hupffen nicht,
Schwetzen vnd hupffen ist jhr Sitt.
105 Was man hat gwohnt von Jugend auff,
Endert sich selten; merck wol drauff!
Ein Moren man nicht wåschet weiß,
Es ist verloren Mûh vnd Fleiß.

17. Simia. Affe.

Der Aff, so alles nach will than,
110 Ein solchen Menschen zeigt er an,
Der alls, was trefflich, imitirt
Vnd ihm hierzu selbst gratulirt.
Doch bleibt ein Aff ein Aff allzeit,
Wenn man jhm anlegt gûlden Gschmeid.

18. Cancer. Krebs.

115 Der Krebs, der alle Ort durchkreucht,
Ein rechten Grúbler der anzeigt,
Der alls will wissen, als ergrûndn:
Kein Kunst ist bey jhm nicht zu findn,
Als geht zurûck, er steckt im Kott,
120 Bringt nichts davon denn Hohn vnd Spott.

An den Leser.

Ein guter Spiegel nimmer treugt,
Was schôn vnd håßlich, er anzeigt.
Zeigt er ein Macul in dem Gsicht,
Mit dem Spiegel er zôrnet nicht,
125 Er saubert sich vnd macht sich rein,
Daß er neben andern schôn môg seyn.
Wer meint, er sey damit verletzt,
Zu diesem Mann er sich hie setzt,
Bleibt Singular auff seinem Tand,
130 Reit mit jhm ins Schlauraffenland.
Vexation die machet klug,
Dem Weisen ist diß eben gnug.

Chrys.[1] in lib. 80. hom. 23.

Quid fidelem te dico? nec enim es homo, si manifeste possum videre, cum tanquam asinus recalcitres, lascivias autem ut taurus, tanquam equus verò post mulieres hinnias, ventri tanquam ursus indulgeas, et ut mulus carnem impingues, et malum memoriae teneas velut camelus, porro rapias quidem ut lupus, et ut serpens irascaris, ferias ut scorpius, sis subdolus ut vulpes, nequitiae verò tanquam aspis et vipera venenum serves, et sicut ille malignus Daemon fratres impugnes: quomodo te cum hominibus connumerare valeam, talis in te naturae signa cum non intuear?

ENDE.

Zufinden in Nûrnberg, bey Paulus Fûrsten Kunsthândler allda, etc.

Berlin.

(Fortsetzung folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Scheibensprüche aus Oberösterreich.

Im Salzkammergute zählt ebenso wie in den anderen Alpengebieten das Scheibenschiessen zu den sonntäglichen Belustigungen der Bevölkerung. Die Männer und älteren Burschen üben sich in der Handhabung des Scheibenstutzens, während die jüngere Generation sich mit der harmlosen Armbrust Balaster vergnügt. Bei festlichen Anlässen werden mit Bildern und Sprüchen versehene Scheiben verwendet, welche nach dem Gebrauch in der Schiesshalle aufbewahrt werden. So zeigt die Schiesshütte in Laufen bei Ischl eine grosse Anzahl solcher Festscheiben, unter welchen besonders einige aus der Zeit der Franzosenkriege mit Napoleonbildern und Darstellungen von Kriegsepisoden interessant sind. Auch Vorkommnisse aus dem täglichen Leben der Älpler werden dargestellt, wie die unter 5 und 6 mitgeteilten Sprüche bezeugen.

Die ersten vier Sprüche stammen aus Goisern und haben Begebenheiten, welche wahrscheinlich nicht ganz frei erfunden sind, zum Stoff. Die Scheiben wiesen die Jahreszahl 1900 und 1901 auf und dienten beim Armbrustschiessen. Sie hingen im Jahre 1903 in einer kleinen Seitengasse des Marktes, an der Wand eines Stadels. Im darauffolgenden Jahre waren diese Zeugnisse eines urwüchsigen, derben Humors schon verschwunden. Alle Sprüche sind in der Rechtschreibung des Originales wiedergegeben, nicht allein der Ursprünglichkeit halber, sondern auch um dadurch ein Beispiel zu geben, wie lautgetreu die Älpler ihre Mundart zu schreiben verstehen.[2])

---

1) Gemeint ist Johannes Chrysostomus, Homiliae in Matthaeum Nr. 4, § 8 (Migne, Patrologia Graeca 57, 48. Paris 1862).

2) Andere Scheibensprüche aus Oberösterreich veröffentlichten F. P. Piger, Zs. f. österr. Volkskunde 4, 198ff. (1898) und J. R. Bünker, ebd. 13, 3f. (1907).

1

Dos Gaßlngeh wa gar nit ra,
wan nit oft rechte Dumheit gscha.
da sand a drei Buam Fensern[1]) gwon.
z Lasern[2]) wo [illegible] grad danom.
oaner is glei mit dn Loatern da,
auf oamal bröchn zwoa Sprisl a,
er schrei was a kan:
Leuts, gschwind Buam:
aamal hat er schon drin
in da Scheißgruam.
no zogn glei auer
bo Händ und Füßn,
und haunt vol a gstankn.
hat ban Bach erst waschn müsn.

2.

Zwoa Poserer[3]) Menscha
sand spehn ausganga,
ös thats hold soviel
um Neiigkeit planga,
und wias a so glost habn.
o jegerl, auweh,
[illegible] zo [illegible][4])
[illegible] Buam daher.
da hoast's gschwind verstökn.
ös hats no niamt kent,
wia an dö zwoa Menscha
hintern Stadl umigrent,
auf eimall machts an Kracher,
alles is hin,
[illegible] zwoa [illegible] Menscha
ling in da Scheißgruam drin.

3.

Dö [illegible][6]) Menscher,
al Leut sagns für gwis,
[illegible] Welt
und eingsötzte Biss.
oane davan
hatts Biss heut valorn,
dö hatt schauderlö gjamert
und wa narrisch bald worn.
Zom Glück keman grad Holzknecht,
dö bittens recht schen,
dö müsn mitn Mentschern
ös Biss sucha gehn.
obs ös gfundn habm,
do wird ma nit in.
Bis zon Schützmahl
hatts do wieda
an noin Fröswerkzeug drin.

1901.

4.

An Bäcker [illegible]
bon Eisenmann[7])
den schnappt a blanigö[8]) Goas
ön Geldbeitl davon.
e is bon Daxn[9])
on Berig gwen.
da hert a wen
ön Goisstall rön,
e hatt gmoat,
e hat s Weibl ghert,
daweil hatt Goas
bon Fenserl ausablert;
dön Geldbeitl
den a ö da Hend hatt ghabt,
dem datt em d' Goas
bon Fenster einigschnapt.
Da Bua de fangt zon trenzn a,
weil e ohe Beitl
nit hoamgeh kan.

5

Das Holzn und Jagn
macht an hungrigen Magn.

6.

Da hät ich jetzt a Reh,
do kam wieder a Hirsch daher.
Dort launet[10]) Bix bein Bam,
wo der Hirsch herkam.

1835.

Das Bild zeigt einen Wildschützen, der eben ein Reh tragfertig macht, während sein Gewehr an den nahestehenden Baum gelehnt ist. Von dieser Richtung kommt nun ein stattlicher Hirsch daher.

Wien.

Raimund Zoder.

1) fensterln. — 2) Ortschaft bei Goisern. — 3) Posern, Ortschaft nördl. von Goisern. — 4) Unglück. — 5) Schar. — 6) Reinfalz = Häusergruppe bei Goisern. — 7) Bäcker in Goisern. — 8) = begehrliche. — 9) Daxn ist ein Hausname in der Ortschaft Berg bei Goisern. — 10) launet = lehnt.

Alte Studentenlieder.

'Comerz-Lieder der Pursche' ist ein 11 Oktavblätter umfassendes, biergetränktes Heftchen betitelt, das aus dem Nachlasse des gräflich Beroldingischen Rats und Obervogts Alois Stapf (geb. den 30. Okt. 1768 zu Wangen im Allgäu, gest. den 9. Okt. 1815 in Ragenried bei Wangen) stammt und während seiner Würzburger Studentenjahre kurz vor 1790 entstanden ist.[1])

Es enthält folgende 12 Lieder:

1. Auf! erthönet frohe Lieder (3 Str.).
2. Der Pursch von altem Schrott und Korn (23).
3. Pereat trifolium, pereant Philistri (6).
4. Ich bin meinem Mägdchen gut (2).
5. Courage, wohlauf (5).
6. Pursche, lermet, sauft und schwärmet (9). Landesvater.
7. Brüder, lasst die Väter sorgen (2). — Vollständiger in Rüdigers Auswahl guter Trinklieder, Halle 1791 Nr. 90 (8), Commersch-Buch 1795 Nr. 8 (8), Melzer 1808 (Berliner Ms. germ. oct. 204) Nr. 9 (14 dreizeilige Str.), Berlinisches Commersbuch 1817 S. 34 (8), Bonner Burschenlieder 1819 S. 70 (8).
8. Ein reizend Mägdchen und gut Bier.
9. In sanitatem omnium (3). — Melzer 1808 Nr. 2. Fink, Musikalischer Hausschatz 1843 Nr. 474. Leipziger Commersbuch[15] 1869 S. 206. — Stapfs Fassung hat einen obszönen Zusatz zur 2. Strophe.
10. Rosen auf den Weg gestreut (4). — Str. 1—2 stammen von Hölty her (1777. Böhme, Volkstümliche Lieder 1895 Nr. 653, Str. 1—3. 7. Friedlaender, Das deutsche Lied des 18. Jahrh. 2, 272). Dann heisst es weiter:

3. Stosset an! sie lebe hoch,
die uns einst beglücket,
die am winterabend noch
wie im Lenz entzücket,
die entfernt von Mode Tänzen [l. Tand]
deutsche Sitten liebet,
deutsches Herz und deutsche Hand
am Altar uns biethet.

4. Stosset an auf Josephs wohl!
Lange soll er leben.
Friede, grosser Kaiser, soll
stets sein Haupt umschweben.
Blühe in dem Rosenduft
und beim Saft der Reeben,
bis dir einst der Väter Kruft
gewünschte Ruh wird geben.

11. Brüder! nuz[t] das freye Leben (5). — Stimmt zu Kindlebens Studentenliedern 1781 S. 39 (5); doch sind Str. 2 und 3 umgestellt und einige Veränderungen vorgenommen: 4,3 Champagner — 4,5 Blüh, Saline — 4,6 deine Söhne — 5,1 König Friedrich. Auch im Commersch-Buch 1795 S. 34. Ohne die letzte Strophe bei Keil S. 103, Melzer 1808 nr. 3, Bonner Burschenlieder 1819 S. 129. Vgl. Friedlaender 2, 324.
12. Herrlich, herrlich ist dies Leben (3). — Str. 1 und 3 stehen mit geringen Abweichungen in (Rüdigers) Trinkliedern Halle 1791 S. 23: 'Freunde, herrlich ist das Leben' (12), Str. 3 und 5. — Str. 2 und 3 aus Kindlebens Lied: 'Brüder lasst die Sorgen fahren' (Studentenlieder 1781 S. 12 = Rüdigers Auswahl guter Trinklieder 1791 S. 25), Str. 8: 'Tränen mag ich nicht vergiessen' und Str. 5: 'Bruder, auf dein Wohlergehen sey dir dieses Glas gebracht'. Allein die letztgenannte Strophe: 'Bruder, auf dein Wohlergehen', die wir auch in einem anderen Liede bei Rüdiger antrafen, ist schon 1770 gedruckt; vgl. Friedlaender 2, 212.

Als hauptsächlich beachtenswert teilen wir die Nr. 1—6 und 8 hier vollständig mit.

1) 1790 starb der in Nr. 6 und 10 erwähnte Kaiser Joseph II.

1.

1. Auf! erthönet frohe Lieder,
frohe Pursche Lieder,
ladet Freunde ein!
Es ist Weisheit, meine Brüder,
meine liebe Brüder,
sich des Lebens freyen;
dieweil wir hier beysammen seyn,
ey so laßt uns lustig seyn!
Der edle Gerstern Saft
gibt dem Pursche Kraft.

2. Mancher will nur stets studieren,
stets, nur stets studieren,
und immer saur sehen;
er will Catonem immitiren,
ja immitiren,
immer finster sehen.
Aber der gefält uns nicht,
der keine Zeit abbricht,
sorgenfrey zu seyn:
drum schenkt die Gläser ein!

3. Drum, Herr Bruder,
du solst leben,
du, ja du solst leben
und dein mägdchen auch.
Laß dir noch ein frisch Glaß geben,
frisch Glas Bier dir geben,
saufts nach Purschen Brauch
hier in Ceres Heiligthum!
Brüder, seye es Pflicht und ruhm
sorgenfrey zu seyn
Drum schenkt die Gläser ein!

2.

1. Der Pursch von altem Schrott
und Korn[1])
glüht voll von edelmuth;
am schweren Stiefel glirt der Sporn,
die Feder strozt am Hut.

2. Als Pursche führt er stets bey sich
den Schmuck, woran ihm liegt,
den Hieber, der sich fürchterlich
an seiner seite wiegt.

3. Was kümmerts ihn, wenn auch ein Loch
den Ellenbogen zeigt!
Man kennt den Teutschen Pursche doch,
vor dem sich alles beugt.

4. Er höhnt Senat, Magnificum
und Rector ins Gesicht;
was liegt ihm am consilium!
Das beugt den Pursche nicht.

5. Weh dir, wenn du dich zu ihm drängst
im parfümirten Rock,
er flucht dir, du Pomadehengst,
dir droht sein Knotenstock.

6. Für Brüder schlägt sein Busen warm;
er fühlt mit ihrer noth;
für sie braucht er den starken Arm
und scheuet keinen Todt.

7. Wenn er von Hermanns edelmuth
und Schlachten singen hört,
so mahnt ihn sein Teutsches Blut:
Sey du auch Hermanns werth!

8. Will dann der Philister Hauf
das lang geborgte Geld,
sitzt er bey nacht und nebel auf,
und fort ins freye Feld.

9. Wer sah, vor dem er jemals wich?
wer sah ihn jemals feig?
die Schande nähm er nicht auf sich,
nicht um des Mogols Reich.

10. Er ist so munter wie ein Reh,
das um die Quelle tanzt,
wenn er den grossen Biertisch sieht
mit Brüder[n] Braf umpflanzt.

11. Die Gläser sind jtzt alle leer,
die Krüge aber voll:
Drum bringt dann frisches Bier daher
und trinkt der Freundschaft wohl!

12. Schon schäumt aus vollem Krug der Saft
ins leere Glas hinein,
und unserer trauten Brüderschaft
soll das geweyhet seyn.

1) Steht auch im Akademischen Lustwäldlein von Raufseisen (Altdorf 1794) Nr. 47 (10 Str.), in Melzers Burschenliedern (Wittenberg 1808), Berliner Ms. germ. oct. 201 Nr. [illegible] (11), im Kommersbuch Germania (Tübingen 1815) Nr. 25 (21), Kommersbuch Teutonia (Halle 1816) Nr. 19 (14), im Berlinischen Kommersbuch 1817 Nr. 19 (21), im Teutschen Liederbuch für Hochschulen (Stuttgart 1823) Nr. 255 (19), in Scherers Deutschen Studentenliedern (Lpz. 1844) Nr. 67 (21). Vgl. Keil, Studentenlieder des 17. und 18. Jahrhunderts S. 72 und Hoffmann-Prahl, Unsere volkstümlichen Lieder 1900 S. 42.

13. Er trinkt den vaterländischen Saft
und fühlt sich Teutsch und groß,
im Arme wohnet Riesenkraft,
und Freyheit ist sein Looß.

14. Wenn lauter Donner oben rollt,
das Hohgewölbe kracht,
so fragt der Pursch, was es noch wolt,
und setzt sich hin und lacht.

15. Führst du einst fideliter
dein Mägdchen an der Hand,
so denk an unsere Bruderschaft
in dem Philister land!

16. Wie seelig, der sein liebchen hat,
wie seelig lebt der mann!
In Friedrichs oder Josephs Stadt
ist keiner besser dran.

17. Ein mägdchen lieben mit Verstand
ist keine mode mehr,
man gibt [ausgestrichen] Hand
und spricht: Votre serviteur.

18. Ein mägdchen sein wie Postpapier
verguldet an dem Schnitt,
Ein mägdchen so wie dieses hier
verdient wohl einen Ritt.

19. Am großen Hut brangt feyerlich
die Landesväter Reih:
er schäzt ihn mehr bei jedem Stich,
als wär' er gut und neu.

20. Er schwört beym größten Pursche Hut,
und was ihm heilig scheint,
sich ewig der Philister bruth
als abgesagter Feind.

21 Laut donnernd hört man ihn im Kampf
die schlanke Klinge ziehn;
man sieht vor seinem Hieb wie Dampf
[Die] Sch[n]urren und Philister fliehn.

22. Und uns gehöret Hermann an,
und Tell, der Schweizerpursch [l. Held]
und jeder deutsche Biedermann,
wer hat den Sand gezählt?

23. Mit Eichenlaub den Huth bekränzt,
frisch auf und trink das Bier,
das schäumend euch entgegen braust
im Vaterlande hier!

3.

1. Pereat trifolium, pereant Philistri[1]),
pereat Magnificus,
Pedell und auch der Syndicus
nobis odiosi.

2. Ein flottes Leben führen wir,
ein Leben voll der Wonne,
die Gaß ist unser Standquatier,
bey Sturm und Wetter schwärmen wir,
der Mond ist unsere Sonne.

3. Mihi sit propositum
in taberna mori,
Vinum sit appositum
morientis ori.

4. Und haben wir im Gersten Saft
die Gurgel ausgebadet,
so haben wir muth und kraft,
machen mit dem Teufel Bruderschaft,
der in der Hölle bratet.

5. Vita nostra brevis est,
brevis et jucunda;
post [ex]actam juventutem
post molestam senectutem
nos habebit tumulus.

6. Stirb verfluchtes Kleeblatt aus,
fahr zur Hölle nieder,
stirb du auch magnificus,
du Pedell und Syndicus!
Ihr seyd uns zuwider.

4.

1. Ich bin meinem mägdchen gut[2]),
aber auch dem Weine:
wenn das närrchen spröde thut,
laß ich sie alleine,

1) Ein Mischmasch aus Schillers Räuberlied (1780. Friedlaender, Das deutsche Lied im 18. Jahrh. 2, 388), der ersten Strophe von 'Meum est propositum' des Archipoeta Walther (ZfdA. 15, 490) und zwei Strophen aus einer 1776 gedruckten Fassung des 'Gaudeamus igitur' (Keil S. 165 = Enders, Euphorion 11, 384) nebst der ebenda überlieferten Verdeutschung der einen Strophe.

2) Eine bessere Fassung bei Melzer 1808 Nr. 7 verteilt jede Strophe an Solo und Tutti. Str 1,5 trinkst — 1,8 Spräch sie: Schmollis, Zecher! — 2,2 drückte — 2,4 entzückte — 2,5 leb sie so — 2,6 wir heute leben — 2,8 Gläser heben.

und trink auf ihr wohlergehen
diesen vollen Becher;
würde dies das närrchen sehn
hieß sie mich ein Zecher.

2. Die mich einst mit Zärtlichkeit
an den Busen drücket,
Der sey die[se]s Glaß geweyht,
weil sie mich entzücket.
Hundert Jahre denk nur so,
wie wir alle denken;
Liebe Brüder, laßt uns froh
volle Gläser senken!

5.

1. Courage, wohl auf!
Mein froher muth nicht singt,
so lang das Geld im Beutel noch klingt,
ich lebe vergnügt, bin ein Student,
der all das seine bald bringet zu End.

2. Ich gehe in die Schuhl, wo Venus mich lehrt,
wo man die mägdchen mit Küssen verehrt,
da frequentire ich bey Tag und bey Nacht,
weil Bachus mich selbst zum Praeses gemacht.

3. Vivat es lebe ein brafer Jurist,
dems Corpus juris das liebste nicht ist;
es lebe dabey das schöne Geschlecht,
das dem Juristen in praxi ist recht!

4. Ihr Bücher hinweg, euch acht ich nicht mehr,
für mich taugt mehr ein schönes Gesicht.
Cupido allein bey Bier und bey Wein
soll stets Professor in studiis seyn.

5. Wer uns fudirt, die Galle aufrührt,
dem würde mit Lachen der Buckel geschmiert:
des nachts auf der Straß die Klinge man wetzt,
mit hauen und Stechen wird mancher verlezt.

6.

Landesvater.[1]

1. Pursche lermet, sauft und schwärmet,
nur vermeidet Zank und Streit,
laßt die Pliz Philister lachen,
laßt sie saure minen machen,
nur zum sauffen seyd bereit!

2. Heinriette, die Brunette,
sey bey jedes Pursche Schmauß,
sie muß sauffen, taback rauchen,
muß zu jedem Pursche tauchen;
sonst mit ihr ins nachtquatier.

3. Furcht und Schrecken kann erwecken
unser ungeheurer Hut,
wenn ihn nur Philister sehen,
müssen sie auß Wege gehen
unser Hut ist voller Wuth.

4. Unser Sabel ist capable
jedem Streich zu widerstehen,
wenn ihn nur der Pursch regieret,
und der Kerl den Streich verspüret,
pereat zum Zeitvertreib.

5. Jagt die Buben aus der Stuben,
der fidele Pursche sizt:
wo deutsche Pursche schwärmen,
dürfen keine Buben lermen,
fort mit euch ins Knotenreich.

6. Josephs Söhne! laut erthöne
unser Vaterlands Gesang!
Den Beglücker deutscher Staaten,
den Vollender großer Thaten
preise unser Lobgesang.

1) Über die verwickelte Geschichte dieses Liedes vgl. Kopp, Deutsches Volks- und Studentenlied in vorklassischer Zeit 1899 S. 229—233, Friedlaender 2, 331 und Hoffmann-Prahl S. 11. Die 1. Strophe unserer Fassung erscheint 1775 (bei Keil S. 181): 'Bursche, lärmet, sauft und schwärmet', in der Liebes-Rose o. J. Nr. 36: 'Musen, lärmet', in Raufseisen Akademischem Lustwäldlein 1791 Nr. 40: 'Brüder, lärmet'; Berlinisches Kommersbuch 1817 Nr. 58 (4); umgedichtet bei Kindleben, Studentenlieder, Halle 1781 S. 15: 'Freunde, singet, tanzt und springet'; Rüdigers Auswahl guter Trinklieder Halle 1791 S. 49. — Str. 2 bei Kindleben S. 15: 'Antoinette die Brünette komm an unsre treue Brust' und Rüdiger 1791 S. 49. — Str. 6–8 stammen aus A. Niemanns Vaterlandslied 'Alles schweige', dessen Beginn hier als 9. Strophe folgt; es steht in Niemanns Akademischem Liederbuch, Dessau und Leipzig 1782 S. 111. Die erste Strophe auch bei Rüdiger 1791 S. 17 und im Commersch-Buch 1795 S. 23.

7. Joseph lebe, ihn erhebe
nur der brafe musensohn,
Herz und Hand dir, Herr, zu weyhen,
fanden wir uns hier in Reyhen,
segnen dich auf deutschem Thron.

8. Leer den Becher, junger Zecher,
trink den Saft der Fröhlichkeit!
Jeder machs so meiner Brüder,
trink das Glas hier deutsch und bieder
unserer werthen Freundschaft zu.

9. Alles schweige, jeder neige
milden Thönen nur sein Ohr,
hört ich sing das Lied der Lieder!
hört ihr meine lieben Brüder,
hört ihr Brüder insgesamt!

Ravensburg.

(Das folgende Blatt, welches mindestens noch 5—6 Strophen dieses „Landesvaters" enthielt, ist leider ausgerissen).

8.

Solo: Ein reizend mägdchen und gut Bier,
Chor: verjagen, verjagen, verjagen Gram und Grillen;
Solo: Drum, liebe Brüder, laßt uns hier
Chor: fein öfters die Schmollis Gläser füllen;
Solo: Sauft tapfer bis zum Ueberfluß!
Es lebe mein mägdchen, das blühen muß,
um meinen Durst zu stillen
Chor: um deinen Durst zu stillen.

Paul Beck.

(Die Anmerkungen von J. Bolte.)

Zum Siebensprunge.

(Oben 15, 282. 17, 81.)

Einen weiteren kleinen Nachweis kann ich beibringen aus meiner Vaterstadt Rinteln an der Mittelweser, wo ich 1847 geboren bin. Dort habe ich in meinen Knabenjahren — es wird nach Mitte oder gegen Ende der fünfziger Jahre gewesen sein — mehrmals die Siebensprünge tanzen sehen. Der Tänzer, der von uns Knaben, auch wohl von Erwachsenen, zu dem Tanze aufgefordert wurde, war ein Mann aus dem Volke (Karl Piffer); sein Tanz galt den Zuschauern als eine Belustigung, die den Tänzer zugleich mehr oder weniger in unseren Augen herabsetzte. Ich erinnere mich bestimmt der folgenden (von dem Tanzenden) dabei gesungenen (oder mit Singstimme gesprochenen?) Worte, die ich hochdeutsch in der Erinnerung habe und die wahrscheinlich auch damals hochdeutsch (früher sicher plattdeutsch!) gesungen wurden: „Tanz mir mal die Siebensprünge! Seht mal, wie ich tanzen kann, tanzen wie ein Edelmann". An die Singweise habe ich keine bestimmte Erinnerung.

Kassel. Edward Lohmeyer.

Hausinschriften aus Detmold.[1])

1. DER · HER · BEWAR · DEINEN · AVS · VND · EINGANGK · VAN · NV · AN · BIS · IN · EWICHEIT · ANNO · 1·6·0·4·

(Krummestrasse Nr. 2).

2. DIS IRDISCHE HAVS VERGENGLICH IST, DAS HIMMELSE HAVS MEIN WONNVNG IST, EWIG MEIN FROMER CHRIST· / HERMAN · KATO · ELIESABET · LOMANS · ANNO · DOMINI · 1645·

(Krummestrasse Nr. 42. Der Spruch steht in einer langen Reihe.)

1) [Zu der oben 15, 428f. verzeichneten Literatur über deutsche Hausinschriften kommt noch Aug. Andrae, Hausinschriften aus deutschen Dörfern und Städten (Globus 89, 181—189. 1906). John, Sitte in Westböhmen 1905 S. 245. Kassel, Jahrbuch für Geschichte Elsass-Lothringens 21, 265—347. 1905. Ballas, Hausinschriften in Linz und Unkel (Zs. f. rhein. Volksk. 4, 216f.)]

3. CANDIDE ET CONSTANTER·
ANNO 17[illegible]·

(Neustadt Nr. 6).

4. HERR ICH TRAUE AUF DICH. LAS MICH NIMMERMEHR ZU SCHANDEN WERDEN· ERRETTE MICH DURCH DEINE GERECHTIGKEIT UND HILF MIR· [illegible]

(Schülerstrasse Nr. 11. Der Spruch steht in einer langen Reihe.)

5. Pax intrantibus. Salus exeuntibus. Concordia habitantibus.
Der HERR [illegible] aus der erden [illegible] und ein [illegible] verachtet [illegible].
[illegible] Johann von [illegible]. 17[illegible].

(Langestrasse Nr. 55, Hofapotheke).

6. DIE MIR NICHTS GÖNNEN UND NICHTS GEBEN, MUSSEN DENNOCH LEIDEN, DAS ICH KAN LEBEN. GOTT ERHALTE DIE EINWOHNER UND DIS HAUS.

(Krummestrasse Nr. 10. Der Spruch ist nur eine Reihe.)

7. MEIN GOTT LASS DIR BEFOHLEN SEYN DIESES HAUS SAMPT DIE DARINNEN GROSS UND KLEIN. ERHALTE SIE GESVNDT, GIB IHNEN BRODT. BEWAHRE SIE VOR UNGLÜCK UND FEUERSNODT.

(Langestrasse Nr. 20. Eine lange Reihe.)

8. ÆDIBVS IN PATRIS MIHI MANSIO FIRMA PARATA EST. [Tunc?] ÆRIMVS CVRIS INVIDIAQVE PROCVL.

(Bruchstrasse Nr. 8. Eine Reihe.)

Oelde i. W. Hans Heutt

Kinderreim und Aberglauben aus Weimar und Ettersburg.[1]

1. In der Stadt Weimar benutzen die spielenden Kinder beim Auszählen neben den allgemein verbreiteten Verschen auch eins von lokaler Färbung. Es lautet:

Weimar, Jena, [illegible],
[illegible] Vieselbach,
[illegible]
[illegible]

[illegible] Weimar.
[illegible] westlich von Weimar.

2. In Ettersburg (nordwestlich von Weimar) sagten früher die alten Leute von einem, der sich beim Abendmahl recht fromm und andächtig stellte, im Leben aber keinen christlichen Wandel zeigte: „Där Halonke duht, als wulle är dr lieben Marie de Fiehschen abbeisse“.

3. Wenn ebenda die grosse Kirchenglocke zuweilen etwas dumpf und traurig klang, hiess es: „Horcht! ’s hängt eens an dr Glocke“ (= es wird bald Trauergeläut für einen Gestorbenen geben).

4. An Sonn- und Feiertagen durfte man nicht spinnen, sonst wickelte Frau Holle den Spinnerinnen Unrat und Schmutz in den Rocken.

1) [illegible] Weimar, die folgenden Herrn Bürgerschullehrer a. D. Unrein in Weimar, gebürtig aus Ettersburg.

5. Folgte im Sommer auf den Regen wieder heller Sonnenschein, so sagte man: „De liebe Marie trocknet äre Wengeln (= ihre Windeln) ufn Zaune“.

6. Regnet oder schneit es am Karfreitag, so gibt es kein gutes Jahr, denn „es hat dem Herrn Jesus ins Grab geregnet (geschneit)“.

7. Wer in der Osternacht zur Geisterstunde stillschweigend Wasser aus dem Dorfbrunnen holt und den rechten Augenblick trifft, der hat, wenn er kostet, Wein geschöpft. Das Osterwasser muss man aufbewahren und sich das Gesicht damit waschen, dann bekommt man „ein frisches, schönes Aussehen“.

8. Am Ostermorgen kann man sehen, wie die Sonne beim Aufgehen „drei Freudensprünge macht“.

9. In der Walpurgisnacht reiten die Hexen auf den Blocksberg und „tanzen dn Schnie wäg“. Am Abend vor Walpurgis versteckte man daher regelmässig die Heu- und Mistgabeln, sowie die Reisigbesen, damit sie nicht von den Hexen gestohlen und zum Ritt auf den Blocksberg benutzt würden, und machte mit Kreide drei Kreuze von aussen an die Stalltüren. Im Stallinnern stellte man den Besen mit dem Stiele nach unten neben die Tür, um dadurch den Hexen den Eintritt zu verwehren, da sie sonst das Vieh behexen und den Kühen die Milch entziehen.

10. Der Glaube an Hexen war allgemein verbreitet und ist noch immer nicht ausgestorben. Einer Hexe durfte man nicht Ja und Nein antworten, sonst wurde man behext. Ebenso allgemein glaubte man an Drachen, und zwar „reiche“, die den Menschen allerlei Gutes durch die Feueresse zutragen, wie „arme“, die alles Gut aus dem Hause forttragen. Wenn eine Hexe einem Drachen nicht zu Willen ist, so wird sie von ihm „braun und blau gedroschen“; daher rühren die braunen und blauen Flecken auf den Gesichtern mancher Hexen.

11. Schüttelt der Wind in den zwölf Nächten tüchtig die Obstbäume, so gibts im Herbst viel Obst. Eine reiche Obsternte erzielt man auch, wenn man in der Neujahrsnacht in blossem Hemd stillschweigend die Obstbäume mit Strohseilen umwindet.

Weimar. Paul Mitzschke.

Die zwölf goldenen Freitage.

Zu der oben 15, 96—98 mitgeteilten hsl. Empfehlung, an zwölf Freitagen zu fasten, vermag ich jetzt eine gedruckte Fassung aus einem fragmentierten Flugblatte in 8° nachzutragen:

Geistliches Gnadenbrünnlein mit zwölf Röhren, das ist, eine kurze Form und Weise, die allerseligste Mutter Gottes Maria an 12 heiligen Freytagen zu verehren, und jede Woche doch wenigstens ein Mal um ein seliges Ende anzurufen.

Papst Eugenius [also nicht Clemens] schreibt und lehret: wenn ein christlicher Mensch nachfolgende 12 Freytage zu Ehren der allerheiligsten Mutter Gottes Mariä bei Wasser und Brod fastet, dem schicket sie 12 Tage vor seinem Ende zu Hülf und Trost eine Schaar heiliger Engel, damit er von Gott nicht könne geschieden werden, und ihm werden gegeben sieben Gaben des heiligen Geistes: 1tens daß er keines bösen Todes sterben wird; 2tens daß er wird nicht verdammet werden, wenn er dem Guten nachstrebt; 3tens daß er in keine Armuth kommen wird, wenn er entbehren lernt; 4tens daß er ohne das hochwürdigste Sakrament nicht sterben wird; 5tens daß er sein Ende 12 Tage vorher erfahren wird; 6tens daß ihm die seligste Mutter Gottes mit allen Heiligen dienen will: und 7tens daß sie seine Seele in das ewige Leben führen wird. Wer nun diese heiligen Gebethe der 12 Freytage weiß, der soll sie auch andern offenbaren.

Die zwölf Freytage: Der erste Freytag ist vor des Herrn Fastnacht; der 2te vor unser lieben Frau Verkündigungstag; der 3te ist der heilige Charfreytag; der 4te ist vor unsers Erlösers Himmelfahrt; der 5te ist vor dem heiligen Pfingsttage; der 6te ist vor St. Johannis Baptistatag; der 7te vor St. Petri und Paulitag; der 8te vor unser lieben Frau Himmelfahrt; der 9te ist vor dem St. Michaelitag; der 10te vor St. Simon Judatag; der 11te ist vor dem St. Andreastag; und der 12te ist vor dem heiligen Christtage.

Bei den Rumänen im Harbachtale in Siebenbürgen beginnt der, welcher eine langwierige Krankheit hat oder einen heissen Wunsch erfüllt sehen möchte, ein zwölffreitägiges Fasten. Er fastet jeden Freitag vor einem grösseren Feiertag, also vor dem h. Theodor, vor den 40 Märtyrern, vor Ostern, vor dem h. Georg, vor Himmelfahrt, vor Pfingsten, vor Peter und Paul, Hie, Christi Verklärung, Kreuz-Erhöhung, Nicolai und Weihnachten. Pauline Schullerus, Archiv f. siebenbürg. Landeskunde n. F. 33, 351. 1905.)

Weissenbach, Post Liezen. Karl Reiterer.

Segensprüche aus den Alpen.

Meine Nichte Angela Millinger aus St. Martin a. d. S. brachte mir am 8. Oktober 1909 ein geschriebenes Buch, in dem sich mehrere 'Segen und Gebete' befinden. Der Segen, welcher zu beten ist, so man ausgeht, lautet:

Ein schöner Segen, so man ausgeht.

O du allerheiligste Dreifaltigkeit in einer Gottheit, Gott Vater †, Gott Sohn †, und Gott heiliger Geist † behütet mich und alle meine Leute, die mit mir ausgehen, oder zu Haus bleiben, anheute diesen ganzen Tag und Nacht, und allzeit vor allem Übel und Herzenleid, am Leib und an der Seelen, und am Leben allzeit, Amen. Sowohl als der Herr Jesus lebet und schwebet, gleich so wahrhaft wird mich auch N. N. sein hlg. Engel behüthen, im ganzen Hin- und Hergehen, Gott der Vater ist meine Macht, Gott der Sohn ist meine Kraft, Gott der hlg. Geist ist meine Weisheit. Der Engel Gottes schlage alle meine Feind und Wiedersacher auf die Seiten, Amen. †††

Ein gar kräftiger Segen

(zur Zeit eines bösen Ungewitters zu sprechen).

Jesus Christus ein König der Glory ist gekommen in Frieden † Gott ist Mensch geworden † und daß Wort ist Fleisch geworden † Christus ist von der Jungfrau Maria geboren worden † und am † gestorben † Christus ist von den Todten auferstanden † Christus ist gegen Himmel gefahren † Christus überwindet † Christus herrschet † Christus regieret † Christus wolle uns vor allen bösen Wetter, Donnerschlag, Blitzstrahlen, vor Hagel und Regengüssen Behüthen † Christus gieng in mitten unter sie im Frieden † und das Wort ist Fleisch geworden, und hat unter uns gewohnet † Christ ist bey uns mit Maria † fliehet ihr widrigen bösen Geister der Elemente, denn der Löw von dem Geschlechte Juda, die Wurzel Davids hat überwunden † o hlg. Gott † h. starker Gott † h. unsterblicher Gott † erbarme dich unser. Amen.

C + M + B

3 Vater unser und 3 Ave Maria.

Weissenbach, Post Liezen, Steiermark. Karl Reiterer.

Braunschweigische Segensprüche.

Ausser den Heilsegen, die ich oben 10, 62f. veröffentlicht habe, sind noch folgende zu meiner Kenntnis gekommen:

1. Gegen das Herzspann:

Ribbenherzspann, ik strike,
In Goddes Namen wike.
Im Namen usw.

2. Gegen das Bluten:

Blut, steh stille,
Denn das ist Gottes Wille.

Wie selig ist der Tag,
Wie selig ist die Stunde,
Wie selig ist die Wunde,
Wie selig, was ich sag!
Du sollst nicht bluten noch schwären,
Nicht wehe tun noch zehren.
Im Namen der Dreifaltigkeit, Gott
Vater, Sohn und heiliger Geist.

Dieser Spruch muss dreimal gesagt werden, wobei man drei Finger der rechten Hand auf die Wunde legt. [Vgl. Ebermann, Blut- und Wundsegen 1903 S. 71—75.]

3. Gegen die Rose. Man hauche auf diejenigen Körperteile des Leidenden, die von der Rose ergriffen sind, und sage dabei leise folgende Worte:

Die Rose hat in dieser Welt
Uns Gott als Königin gesandt
Und über ihr das Sternenzelt
Als Krönungsmantel ausgespannt.
+ Rose + Rose + weiche,
Flieh auf eine Leiche
Und lass die Lebenden befreit
Von nun an bis in Ewigkeit! Amen.

(Diesen letzten Segen habe ich, wie den vorigen, von einem alten, nun verstorbenen Manne in Schöningen erhalten, der die beiden Sprüche, wie er sagte, aus einem Kalender in sein Notizbuch geschrieben hatte).

Drei Rosen hatte sie[1]) in ihrer Hand.
Die erste vergab sie,
Die zweite zerbrach sie,
Die dritte verschwand
In ihrer Hand.
Im Namen usw.

Was ich hier finde,
Das verschwinde.

4. Gegen die Gicht. Die Gicht bespricht man bei zunehmendem Monde drei Freitage hintereinander auf einem Kreuzwege mit den Worten:

Was ich sehe, das nehme zu,
Was ich fühle, das nehme ab.

5. Gegen das Oberbein:

Der Mond, den ich sehe, der nehme zu,
Und mein Oberbein, das ich bestreiche,
Das nehme ab
Wie der Tote im Grab.
Im Namen Gottes usw., aber „amen" darf nicht gesagt werden.

6. Gegen Blasen auf der Zunge muss dreimal stillschweigend gesagt werden:

Wer mik belügt, will ik wedder beleigen,
Sall drei Schock Kreien dorch en Ars fleigen.

Braunschweig. Otto Schütte.

1) Wohl die Mutter Maria.

Charles Perrault über französischen Aberglauben.

Dass Charles Perrault (geb. 1628, gest. 1703) nicht bloss von literarischem Interesse geleitet ward, als er die Volksmärchen zuerst in die französische Literatur einführte, sondern auch zugleich eine gewisse Freude an der Beobachtung der Erzählungsweise des Volkes und seines Vorstellungskreises empfand, ist ein naheliegender Gedanke. Einen direkten Beweis jedoch dieser volkskundlichen Neigungen liefern die nachfolgenden, bisher ungedruckten Aufzeichnungen von ihm, auf die erst jüngst Pletscher (oben 16, 451) hingewiesen hat. Sie stehen auf zwei Quartblättern, die der auf der Pariser Nationalbibliothek (Fonds français 23 991. 84 Bl. fol.) befindlichen Handschrift von Perraults 'Mémoires de ma vie' angehängt sind und von P. Patte, dem ersten Herausgeber dieser Memoiren (Avignon 1759), nicht beachtet wurden. Da die späteren Editoren, Collin de Plancy (1826) und Paul Lacroix (1842 und 1878), sich mit einem Abdrucke von Pattes Text begnügten, blieben auch ihnen diese aus dem vorletzten Lebensjahre Perraults herstammenden Blätter unbekannt.

Ich habe die einzelnen Sätze Perraults numeriert und mit ein paar Literaturnachweisen versehen, auf die man hoffentlich nicht die angehängten tadelnden Bemerkungen des Autors über die Zitierwut unselbständiger Jünglinge anwenden wird.

[85a] **Des superstitions et erreurs Populaires.**

1. [illegible] le plus gros livre qui fut jamais.

2. Que c'est un facheux presage d'estre treize a table et qu'il en meurt dans l'annee. Si cela estoit ainsi, ce seroit encore pis d'y estre quatorze.

3. [illegible] cela fait auoir mal aux [illegible]

4. [illegible] animaux, lorsque la lune est en decours que quand elle [est] plaine, qu' Il y a plus de chair dans les ecreuisses en pleine lune qu'en vn autre temps etc.

5. Talis tota qualis quarta, nisi mutetur in sexta.

6. Quand il pleut a la St Geruais,
 Il pleut quarante jours apres.

7. Il n'y a aucune assurance aux predictions, quelles-quelles soient particulieres aux horoscopes. Il est vray qu' Il arriue quelque fois qu'elles rencontrent bien, mais Il vaudroit mieux qu'elles ne rencont[r]assent jamais; car si elles ne rencont[r]oient jamais, on pourroit tenir pour certain le contraire de ce qu'elles auoient predit.

8. Qu'il y a des jours heureux et d'autres malheureux.

9. [illegible]

2. Dreizehn bei Tisch. Wander, Deutsches Sprichwörterlexikon 5, 1195.

3. [illegible] für den Laurentiustag (10. August) bei Wander [illegible] und Yermoloff, Die landwirtschaftliche Volksweisheit 1, 357f. (1905).

4. Über den Einfluss des Mondes auf das Wachstum der Pflanzen vgl. Gerhardt, Der Aberglaube in der fz. Novelle des 16. Jahrh. (Diss. Rostock 1906) S. 116.

6. [illegible] Calendrier des bons laboureurs 1618 (ebenda): S'il pleut la veille saint Gervais, | Pour les bleds c'est [illegible] | [illegible]. Yermoloff 1, 289 zum 19. Juni.

7. Horoskop: Gerhardt S. 115.

8. Über Unglückstage vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube § 66. Gerhardt S. 118.

9. Über Beseelung der Felsen vgl. Sébillot, Folklore de France 1, 325; über die Eigenschaften der Edelsteine Rich. Schröder, Glaube und Aberglaube in den afz. Dichtungen 1886 S. 120–125.

10. Que de rencontrer vn chatré le matin au sortir de son logis porte malheur.

11. Que de repandre du Sel sur la table ou on mange porte malheur.

12. Que de donner vn cousteau ou des ciseaux rompt l'amitie et la bonne intelligence.

13. Que qui rit le vendredi, pleure le dimanche.

14. Que la rencontre d'vne belette au trauers de son chemin est de mauuais augure.

[85b] 15. Que le septieme garcon né sans aucune fille entre eux guerit des [illegible] [? écrouelles] et que la septieme fille née sans aucun garcon entre elles guerit la tigne [teigne].

16. Qu' Il y a toujours quelque moment au jour du samedi ou l'on voit luire le soleil.

17. Qu'vn verre, vne Porcelaine ou vn miroir casser presage quelque malheur.

18. Que d'estre en vne certaine place ou d'estre aupres de certaines personnes porte malheur au Jeu.

19. Qu' Il y a des saints geleux au mois d'Auril, cest a dire qu' Il gele plus ordinairement le jour de ces saints là que la veille ou lendemain.

20. Qu'vn borgne, qu'vn boiteux, qu'vn bossu soit plus meritant ou ayt plus d'esprit qu'vn autre.

21. Que le chant d'vne ch[o]uette ou d'vne orfraye presage la mort d'vn malade.

22. Que de jeuner le jour de Pasque empesche d'auoir la fieure pendant toute l'annee et jusqu'a l'autre Pasque au moins.

23. Que le nombre impair est plus heureux que le nombre pair.

24. Que l'hyuer est toujours tel que le jour de St. Denis, froid, s'il est froid, pluuieux s'il est pluuieux, serein s'il est serein etc.

25. Qu' Il ne faut point purger ny se baigner pendant les jours caniculaires.

10. Der Angang eines Entmannten: Lucian bei Grimm, Mythologie 3, 323.

11. Salz verschütten: Wuttke § 293. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 331.

12. Messer nicht verschenken: Les évangiles des quenouilles 1855 p. 41 (vgl. oben 13, 457): 'Cellui qui estrine sa dame par amours, le jour de l'an, de couteaux, sachiez que leur amour refroidera'. Wuttke § 567.

13. Le Roux de Lincy 1, 85: 'Tel rit le vendredi, qui dimanche pleurera'. Wander 1, 1158. Gerhardt S. 118.

14. Angang eines Wiesels: Grimm, Mythol.³ S. 1081. 3, 324. Rolland, Faune populaire de la France 1, 53. 7, 123.

15. Heilkraft des siebenten Sohnes: Grimm 3, 440. Wuttke § 479. Liebrecht S. 346f.

16. Le Roux de Lincy 1, 82: 'Nul samedy sans soleil' (Gruteri Florilegium 1610) und: 'Le soleil par excellence | Au samedi fait la révérence' (Calendrier 1618). Wander 4, 611: 'Kein Sonnabend hat so wenig Glück, die Sonne scheint einen Blick'. Dictionnaire des proverbes danois 1761 p. 397: 'Ingen løverdag uden soel'. Harrebomée, Spreekwoordenboek 2, 506: 'Geen zaterdag zoo kwaad, of de zon schijnt vroeg of laat'. Wuttke § 72.

17. Zerbrechen von Glas: Wuttke § 293.

19. Kalte Tage im April: Yermoloff 1, 201f.

21. Eulenschrei: Grimm 3, 485 nr. 8. Wuttke § 274. Evangiles des quenouilles p. 48: 'Quand le seigneur d'un hostel est malade, et un corbauld vient crier dessus la cheminée, c'est grant signe qu'il mora de ceste maladie'. Rolland 2, 46. Roemer, Aberglaube bei den Dramatikern des 16. Jahrh. in Frankreich (Diss. Rostock 1903) S. 43f.

23. Vergil, Ecl. 8, 75: 'Numero deus impare gaudet'. Festus p. 109: 'Imparem numerum antiqui prosperiorem hominibus esse crediderunt'.

24. Calendrier 1618 (bei Le Roux 1, 77): 'Regarde bien auparavant | Et après saint Denis [9. Okt.] les jours! | Car si tu vois qu'il gèle blanc, | Les vieux assurent que toujours Le semblable temps tu revois | Avant et après sainte Croix'. Yermoloff 1, 438.

25. Hundstage: Liebrecht S. 337f.

Sur 15 octobre 1702.

Paradoxe

Qu'Il n'est pas vtile a tout homme de deuenir sçauant.

Il m'est arriué de dire a mes enfans vne chose qu'aucun Pere n'a peutestre jamais ditte a ses enfans. Prenez garde, leur dis je, de vous jetter a corps perdu dans l'estude des sciences que vous n'ayez bien examiné, si vostre esprit est assez fort pour en porter ce poids et ne pas succomber, car Il en est de la science comme du vin, on ne doit prendre de l'vn et de l'autre qu'autant que lon en peut porter et de sorte que l'esprit demeure toujours le maisme. pour connoistre l'effect bon ou mauuais que fait la science en celuy qui estudie, Il n'a qu'a voir, si dans la conuersation Il ne peut s'empescher de citer les passages des autenrs qu'Il a lus, car c'est vne marque qu'Il ne digere pas ce qu'Il lit, puisqu'Il le rend, comme Il l'a pris. Il doit alors retrancher quelque chose de ses lectures ou les quitter mesmes, s'il ne peut s'abstenir de sa mauuaise habitude de citer des passages a tout moment. Il est euident en ce cas la que sa science domine et gouuerne son esprit, au lieu que son esprit deuroit gouuerner sa science.

Berlin. Johannes Bolte.

Ein Innsbrucker Hausinventar aus dem Jahre 1626.

Selten finden wir Nachrichten über die Einrichtungen kleinerer Bürgerhäuser aus der älteren Zeit; gewöhnlich sind es wohl nur Inventare von Schlössern und dergleichen, die noch auf uns gekommen sind. Nun ist es mir bei meinen archivalischen Forschungen gelungen, auch ein solches von der ersteren Art aufzufinden (im Innsbrucker Stadtarchiv), das nicht nur vom kulturhistorischen, sondern auch vom sprachlichen Standpunkte recht interessant ist.

Das Inventar wurde am 13. November 1626 im Siechenhaus zu Innsbruck aufgenommen, als ein neuer Pfleger und zugleich Kirenpropst zu St. Nikolaus sein Amt antrat. Ich will hier nicht das ganze Inventar wiedergeben, weil sich vieles [illegible] wiederholt. Interessant vor allem sind aber die Einrichtungsgegenstände in der Wohnung des 'Siechenvaters', namentlich die Art der Betten und die verschiedenen Küchen-, Speise- und Trinkgeschirre.

Aus diesem Teile des Inventars ist hervorzuheben: „Tischgwanndt. 2 Tischtiecher mit plaben Leisten [mit blauem Rand] — 2 claine Tischtiechlen auch mit laben Leisten — ain härbes [grobes] Tischtiechl in Trylch [Drillich] gewirckht — 7 Hanndtiecher mit plaben Leisten — mer 13 allerlay Hanndtiecher — 2 gwirckhte gwifelte[1] Vmbleg[2] — ain Fazenet Schnupftuch mit seiden ausgenaeth — mer ain Fazenet mit Rostleißten [rostfarben, rot?] — ittem 2 in Trilch gewirckhte Tischtiecher.

Pöthleingwandt. Ain par Leylach [Leintuch] mit roten Leisten — 3 par Leylach mit plaben Leisten vnnd angewirckhten Frannßen — 8 par Leylach mit Rostleisten — 2 par Leylacher, ains mit Madelen[3]) vnd ander mit Franßen —

1) Die Bedeutung dieses Wortes ist nicht ganz klar: es könnte auch verschrieben sein für „gwirfelt“; doch gibt Schöpf im tirolischen Idiotikon für ein Wort wiflen die Bedeutung „stampfen“ an, was hier auf die Art der Herstellung des Stoffes deuten würde, während Schmeller im bayr. Wtb. für ein Wort wiffeln die Bedeutung kennt: mit Nadel und Faden verweben, zustechen etwas Zerrissenes, und ferner: besticken.

2) Dafür konnte ich keine Erklärung finden; mit Vmbleg dürfte vielleicht ein Überzug oder sogar eine Art Serviette gemeint sein.

3) Das einzige darauf passende Wort scheint mir medel, mädele, Dem. von made = Wurm zu sein, das vielleicht eine ähnliche Form der Verzierung bedeutete.

mer ain par härbene Leylacher mit Fräunßlen — 2 hörbene Petziechen [Bettüberzüge] — 12 hörbene Kißziechen [Polsterüberzüge], darunter aine mit plaben Kölisch[1]) — ittem 2 par dergleichen Leylacher — desgleichen ain grobs par Leylach."

Dieses Bettzeug war 'in ainer gefirneisten Truchen' aufbewahrt. Nun erfahren wir weiter, was alles im Gebrauch auf einem Bette gewesen ist. In 'der Herrn Camer' waren 2 Betten aufgestellt: „ain Sponpethstäte[2]), darauf 4 federritene[3]) Vnterpeth, darunter 2 mit ziechen — 2 parchetene Oberpeth mit knollischer ziechen — ain federritener Polster mit clain geweglter [?] köllischen ziechen — 2 federritene Pölster, der ain mit ainer härbenen ziechen vnnd der ander one ziechen — ain parchetes Khiß [Kissen] one ziechen — mer 2 federitene Kiß, das ain mit ainer vnd das andere one ziechen — ain gfarbte deckhen.

Mer ain Petstat mit ain halben Himbl, darauf: 2 federritene vndterpeth mit werchen [aus Werch oder gewirkt?] ziechen — wider 2 vnterpeth mit plab geweglten kellischen ziechen — 2 parchetene Oberpeth one ziechen — 1 parchetener Polster mit ainer härben ziechen — 4 parchetene Kiß mit daffet besezt, vnnd ains mit ainer hörben ziechen — 1 parchetener Polster mit ainer zerrißenen kellischen ziechen — ain ennglische Döckhen."

Auf den 9 'pedtstätten' in der 'Gastcamer' des Siechenhauses befanden sich je ein Unterbett, ein Oberbett und ein Polster. Auf einem Bett 'in der Camer darneben', dann auf 'ain himblpedtstat' und einem anderen Bett, die 'in Vorhauß' standen, und auf zwei weiteren Betten, von denen das eine in der 'Khöchin Camerl' aufgestellt war, war das gleiche Bettzeug mit je einem Strohsack.

Sehr reichhaltig war der Bestand des Geschirrs zum Kochen, Essen und Trinken. Vor allem einmal allerlei Kannen aus Zinn: „3 Vierten[4]) — 4 dreydrinckhen[5]) — 23 maß[6]) — 11 drinckhen — 4 fröggen[7]) — 2 dreyfröggen[7]) — 6 praite nidere Khandlen."

Ausserdem gab es noch: „ain praun erdener Khrueg mit ain zinen Luckh [befestigter Deckel] — 3 Khätenflöschl [?] — 3 große vnd ain cleinerer Plan [flacher Holzteller] — 16 groß vnd cleinere Schißlen — 15 Eßich schißelen — ain Aiche[8]) Gießfaß — ittem zum teglichen gebrauch Kandlen: ain vierten, 8 maß, 2 drinckhen, 1 fröggen vnd ain trinckh khößele."

Aus' Meßing vnd Gloggspeiß' waren folgende Geräte: „ain Tischplan [Platte] — 5 groß vnd cleinere Peckheter [Becken] — ain gluet pfänndl — ain Tischring [?] — meßingene Leichter — 2 gloggspeißene Höfen, jeder auf 3 fießen — mer ain meßingene Schißl — in der Khüchen zum teglichen gebrauch: ain merser sambt ain meßingenen Stempfl — 2 gloggspeißene Haffen."

1) Kolisch, Golisch, Golsch, gewöhnlich weiss und blau oder weiss und rot gewürfelte Art Leinwand.

2) Spannbettstatt oder Spannbett, tragbarer, freistehender Sitz, dessen Kissen in einem nach Art unserer Jagd- und Feldstühle gespannten Gestelle liegen (Schmeller 2, 672); vielleicht ein zusammenlegbares Bett.

3) Federitt ist eine Art geköperter, oft blaugestreifter Leinwand, welche wegen ihrer Dichtheit besonders zu Unterbettziechen oder Federgefässen gebraucht wird.

4) 1 Vierten oder Viertel war gleich 2 Maß = 4 Seidl oder Trinkel, drinkhen.

5) Wahrscheinlich = 3 Seidel (s. Note 4).

6) Der Masskrug war gewöhnlich aus Steingut, und mit einem zinnenen Deckel (Luck) versehen.

7) Fröggen = frackele = 1/2 Mass.

8) Entweder = die Eich, ein Mass, oder eichen, aus Eichenholz.

Ferner 'Kupfergschir': „ain Padplan [?] — ain drinckh khößele — 2 claine henng[illegible]len — in der Khuchen, so teglich gebraucht wierdt: ain kupferne pfann — ain cleinere pfann — 3 khupferne Pocatal [Becken] — [illegible] Seichpfannen [ein Gesetarr zum Durchseihen von Flüssigkeiten] — ain khupfernes Henngkhößele — ain Waßergazen[1]) — ain große vnd ain cleinere Leberpfan [?] — ain langgelete [länglich] Pratpfan — mer ain gluckhter [mit einem Deckel versehen] großer Waßerkhößl — ain etwas cleinerer dergleichen khößl — ain waßerwanndl — ain milch khößl — mer ain cleines drinckh khößele mit ainen Luckh vnd zapfen [eine Art Pipe wie beim Fass?] — ain kanndl — ain kupfernes Gießfaß — im Pad: ain eingemauerter Khößl von 4 Schaff waßer groß.“

Ferner war noch an eisernem Küchengeschirr vorhanden: „24 groß vnd cleinere Eißen Pfannen — 5 schöpf- vnd faimb-[2])khällen[3]) — ain große vnd ain cleinere Pratpfannen — 2 Mueser[4]) — 3 Khiechlspieß[5]) — 2 Pratspieß — 2 Rost — 2 Dreyfueß — ain feurhundt — ain herdtpaal [?] — ain ofenplech — [illegible] Leichter — 6 Haffendeckhen.“

Im übrigen sind noch unter 'gemainer varnus' verschiedene Truhen, Kasten, dann eine 'lainpanckh' [Bank mit Lehne], 'ain alter schwarzer Seßl, ain griener Seßl, ain lange Speißdruchen [zur Aufbewahrung von Küchenvorrat], ain Sidltruehen[6]), etlich claine driehlen' und noch folgende Geräte verzeichnet: „ain eiserne Schauffl — ain Lutern [Laterne?] — 24 hilzene Schißlen, clain vnd groß — bey 50 hilzene Tischtöller — etlich hilzene khällen — ain Salztaufl[7]) — 2 Melltaufl[7]) — etlich Khathöfen[8]) — ain Pulffersib — ain Asthackhen — ain Fleischpeill — etlich Protkherb — 7 Waßerschäffer, clain vnd groß — ain clains Häckhl — ain Prothenng — ain Nudlpredt — 4 hilzene Muelter [die Molter, ein Trog, gewöhnlich zum Anmachen des Teiges] — ain Spuelradt — etlich hilzene Stazen[9]) — 4 ziber[10]), clain vnd groß, guet vnd peß — ain Schärr — ain drachter [Trichter] — ain ganz khornstar[11]) — ain halbs khornstär — ain straüllmesser — ain zanngen — ain Spansag [Säge] — ain höchl — ain haspl — ain weißer Seßl — ain Schnelwag — ain Eßichkhrueg — 2 Pfaneißen — ain hilzener Pfannenkhnecht [Vorrichtung zum Halten der Pfanne] — ain Pickhl [kleine Spitzhaue] — ain Hauen.“

Innsbruck. Adalbert Sikora.

1) Gatzen ist ein dem Schöpflöffel ähnliches Geschirr, gewöhnlich von Kupfer, zum Schöpfen von Flüssigkeiten aus einem grösseren Gefäss.

2) faimen hat die Bedeutung schäumen und Schaum wegnehmen.

3) Die Kellen ist ein Löffel mit langem Stiele, besonders Kochlöffel.

4) Der Löffel, die Kelle, mit der das Mus in der Pfanne gerührt wird.

5) Kuechel = in Schmalz gebackener Kuchen aus feinerem Teig; Küechelspieß = Eisen, an dessen Spitze die gebackenen Küechel aus dem siedenden Schmalz geholt werden.

6) Eine Bank, die zugleich Sitz und Behältnis für Wäsche, Kleider usw. ist.

7) Melltaufl ist nach Schmeller (Bayr. Wtb. 1, 491) das Mehlgefäss der Älpler. Die Salztaufl dürfte demnach ein hölzernes Gefäss zur Aufbewahrung des Salzes sein.

8) Khat, kat [illegible] Kot.

9) Stotzen, Stamm, Klotz. Im Gebirge: rundes, weites Gefäss für Milch usw. aus Linden- oder Ahornholz.

10) = züber, offenes Gefäss zum Waschen mit zwei Handhaben.

11) Star in Tirol Mass für Getreide = [illegible] Wiener Metzen.

Das neue vlämische Museum für Volkskunde in Antwerpen.

Am 18. August 1907 ist in Antwerpen ein Muzeum voor vlaamsche Folklore eröffnet worden, das ich gleich darauf unter der Leitung seines Vorstandes, Dr. Max Elskamp, besuchen konnte und das in vieler Beziehung neues und von anderen volkskundlichen Museen abweichendes bietet, so dass es wohl einer kurzen Anzeige an dieser Stelle würdig erscheint. Kennzeichnend für diese Sammlung ist die grosse Liebe und Sorgfalt, mit welcher sie zusammengebracht ist, ferner die in Gegenständen vorgeführten verschiedenen Formen des Aberglaubens, die wir sonst meistens nur in der Beschreibung kennen lernen und gewöhnlich in unseren deutschen volkskundlichen Museen fehlen.

Das neue Museum ist in einem kleinen mehrstöckigem alten Gebäude in der Heiligengeiststrasse Nr. 16 untergebracht, dicht neben dem bekannten Museum Plantin. Es ist nicht nötig hier auf den Nutzen der neuen Schöpfung einzugehen, an deren Zustandekommen eine Anzahl für das vlämische Volk begeisterter Männer seit Jahren wirkten; aber dringend nötig war es, denn in dem industriellen Belgien schreitet die Nivellierung und das Verschwinden alter Bräuche und Dinge womöglich noch schneller vorwärts, als bei uns.

Zur Belebung des vlämischen Volksbewusstseins, das in Antwerpen ja eine gute Stätte hat, wird das neue Museum sicherlich beitragen, und an den Wänden der Säle sind auch die Namen der um die vlämische Bewegung verdienten Männer: Willems, Prudens van Duyse, Pol de Mont, de Bo, A. de Cock, Teirlinck u. a angeschrieben und zwischen ihnen auch unser Hoffmann von Fallersleben, der einst dichtete: 'Vlamen, bei Tag und Nacht denk ich an euch!' Noch fehlt ein beschreibender Katalog, aber eine gute Naamlijst der verzamelde voorwerpen ist vorhanden, welche auch erkennen lässt, nach welchen Grundsätzen das Museum errichtet wurde. Den Beginn macht das Haus mit allen zu seiner Einrichtung gehörigen Dingen, namentlich den Ziegelarten, unter denen die Papensteene hervorzuheben sind, die von den Mönchen in S. Bernhard an der Schelde seit dem 17. Jahrhundert in den Handel gebracht wurden, darunter solche in Krötenform (padden), putsteene (Brunnensteine), alle gebrannt in offenen Öfen (Klampen) und lehrreich für die alten Ziegelformen. Die Herd-, Feuer- und Leuchtgegenstände, darunter die Kesselhaken (halen), zeigen nur wenig Abweichendes von den auch bei uns bekannten und gesammelten Formen, namentlich in niederdeutschen Gegenden. Wir müssen auf dem Gebiete volkskundlicher Gegenstände jetzt vergleichende Reihen schaffen, nachdem wir aus den einzelnen Landschaften den Stoff gesammelt haben. Ich wenigstens habe gefunden, dass vieles, namentlich im Beleuchtungs- und Hauswesen, von Portugal bis Siebenbürgen (und gewiss noch weit darüber hinaus) fast identisch ist und die gemeinsame Kultur verrät. An das Haus schliessen sich die Möbel, die Küche, Speise und Trank. Wo die Gegenstände sich nicht in natura bewahren liessen, sind gute Nachbildungen in Gips oder Holz vorhanden, so bei den Butterklumpen (boterklompen), wie die Bäuerin sie zu Markte brachte und die mit den Molkereien natürlich auch verschwinden. Reich vertreten sind die Lebkuchen und alten Lebkuchenformen, bei denen die Trachten und namentlich die Heiligendarstellungen hervorzuheben sind, wie denn ein gut katholischer Zug das ganze sich hier ausprägende Volkstum kennzeichnet. Die Brotgebäcke in den verschiedensten Formen fehlen nicht, wobei auch die Jahreszeiten berücksichtigt sind, was Freund Höfler in Tölz zur Beachtung empfohlen sei. Roggenbrot wird heute in Belgien nicht mehr gegessen; um so beachtenswerter sind die hier ausgestellten alten, männ-

lichen und weiblichen Figuren aus dunklem Roggenmehl, roh gestaltet, wie afrikanische Fetischfiguren, mit sehr ausgeprägten männlichen und weiblichen Geschlechtsteilen. Das sind der Roggen-vent und das Roggen-wijf, die sich Verliebte scherzweise in der Fastenzeit gegenzeitig schenkten.

Folgt das Familienleben mit allem, was dazu gehört, mit einer reichen Sammlung von Kinderspielzeug, allem, was sich auf die Hochzeiten und den Tod bezieht. Auch hier findet man Totenkronen, allerlei Grabschmuck und den Seelenkuchen (zielekoekje), den ersten Pfannkuchen, den man am Weihnachtsabend bäckt und zum Gedächtnis der verstorbenen Familienglieder ins Feuer wirft. Hier schliesst sich an die weibliche Handarbeit mit den zum Nähen, Klöppeln, Spinnen nötigen Geräten, die Kleidertracht und eine reiche Sammlung von Holzschuhen (Klompen) in verschiedenen Formen und Verzierungen. Die Abteilung Schmuck beginnt mit Tätowierungen, die auf den Abgüssen der betreffenden Körperteile nach der Natur aufgemalt und namentlich bei den Schiffern reich vertreten sind. Im Lande der starken Raucher ist dem Tabak und den Pfeifen eine besondere Abteilung gewidmet. Die Tonpfeifen mit langem dünnen Rohr und kleinem Kopfe, zuweilen mit Heiligendarstellungen, spielen da eine Rolle, und es fehlen auch nicht die oft sehr urtümlichen Etiketten der alten Tabakspakete in rohen Holzschnitten, mit schönen Versen und qualmenden Türken oder Negern. Wer seinerzeit berühmt oder beliebt war, erscheint im Bilde auf den bemalten Pfeifenköpfen, bis herab zu den Führern im letzten Burenkriege: de Wet, Botha, Krüger. Die auf den Tabak bezügliche Sammlung zählt über 200 Stück.

Die auf die Handwerke bezügliche Abteilung enthält nicht nur die Geräte und Instrumente der einzelnen Gewerbe, sondern auch die Darstellungen der Festlichkeiten der Gilden und was damit zusammenhängt. Auch die alten originellen Aushängeschilder, die in unseren Städten verschwunden sind, fehlen da nicht. Da ist ein Schild: Hier verkoopt men Kanarienvogels, deren zwei dabei abgemalt sind — nur eine Kleinigkeit, aber immerhin auch in eine solche Sammlung gehörig, die uns eben das Volkskundliche in allen seinen Stufen vorführen will. Unter den Festlichkeiten der Gilden finden wir den alten Neujahrswunsch der Kraenkinders (in Kupferstich), Arbeiter an den Schiffskranen, vertreten mit französischem und vlämischem Verse:

Nous sommes les enfants de la grue. — Kraenkinders werken den wijn,
Nous travaillons le vin, etc., — Voeten voor ieder wie magh zijn,
Pour MM. négociants et bourgeois, — Heeren Kooplieden en borgers te gaer,
Nous vous souhaitons heureuse année. — Wy U wenschen een zalig nieuwjaar.

Die auf das soziale Leben bezügliche Abteilung umfasst die Schule, den Kriegsdienst, Vergnügungsgesellschaften, öffentliche Spiele, Kirmessen und Umzüge. In der Abteilung Schule findet man z. B. Klapperinstrumente, um den Rhythmus beim gemeinsamen Gebete zu regeln, die verschiedenen Formen der Pennäle, die Formen der Tintenfässer und darunter ganz verschwundene. Wie ein Traum aus meiner Jugend tauchte da auch der 'Stecher' vor mir auf, das aus Horn gedrechselte, unten mit einer Stahlspitze versehene zylindrische, wohlverschlossene Tintenfass, welches man ins Kolleg mitbrachte und vor sich in die Tafel stiess. So nur wird heute noch der Vers im Studentenliede verständlich:

Wohl gespitzt die Gänsefeder — Sass ich da vor dem Katheder,
Und den Stecher tintenvoll, — Dem der Weisheit Born entquoll

Das ist freilich schon ein halbes Jahrhundert her, und welcher Bruder Studio weiss heute etwas vom Stecher und der Gänsefeder? Der Abschnitt über das

Soldatenleben zeigt Züge, die wir, im Lande der allgemeinen Wehrpflicht, nicht kennen. In Belgien besteht noch das Losen, eine hohe Nummer befreit vom Dienste, und um solche zu erlangen, wenden die Rekruten allerhand Zaubermittel an, die reichlich im Museum vertreten sind. Da hält der Losende den Schädel einer Ratte in der Hand, wenn er in die Urne greift, er trägt einen Maria-Theresiataler bei sich, der als besonderer Talisman der heute noch in Belgien verehrten Kaiserin Bildnis trägt, oder ein Stück vom Stricke eines Gehängten; Nr. 1398 zeigt einen gesegneten roten Faden von Hoogstraten, welcher das dort verehrte heilige Blut darstellt und gut für die Befreiung beim Losen ist, auch das 'Kaiserkarlgebet' tragen die Losenden bei sich, dazu allerlei Heiligenmedaillen. Kommt der Mann frei, so gestaltet er aus seinem Loszettel ein Dankvotiv, lässt ihn in Silber fassen und bringt ihn dem Heiligen. Solche, mit französischer und vlämischer Inschrift, sah ich vielfach in der Augustinerkirche in Antwerpen. Z. B.

1977
Negentien hundert
zeven en zeventig.

Was die Fischer gebrauchen an Gerät, die in Belgien noch sehr häufigen Bogenschützengesellschaften (S. Sebastiansgesellschaften), die zahllosen Vereine und ihre Vereinsabzeichen und Medaillen, allerlei auf Volksspiele bezügliches Gerät ist mit Erklärungen hier zu sehen. Da will ich nur eine bezeichnende Belustigung hervorheben, die sich auf eine Flasche (Nr. 1541) bezieht: Das Preispissen der Weiber. Dieses fand unter strengem Ausschlusse der Männer auf Kirmessen statt, wobei die Weiber aus ziemlicher Entfernung in eine mit einem Trichter versehene Flasche pissen mussten.[1]) Diejenige, welche die nicht kleine Flasche zuerst gefüllt hatte, gewann den Preis. Die heute noch in Belgien gebräuchlichen Umzüge der Riesen und des Rosses Bayard sind nur durch Abbildungen vertreten, während ich im Museum des Steen, am Antwerpener Hafen, die über mannshohen aus Holz geschnitzten Köpfe der Riesen sah. (Gute Nachrichten über den Umzug mit den Riesen in Belgien finden sich bei v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, Leipzig 1863, S. 238 ff.).

Ich übergehe, um nicht zu breit zu werden, was über die volkskundlichen Seiten von Verwaltung und Justiz (Bestuur en Gerecht) im Museum enthalten ist, worunter auch Wilddiebereigeräte, verbotene Spiele, falsche Münzen, Kerbhölzer sich befinden, und gehe über zu der so reichen Sammlung, die sich auf das religiöse Leben bezieht, die religiöse Erziehung, Ablass, Gebete, Brüderschaften und Beginen, Pilgerfahrten, Prozessionen, Votive, allerlei Devotionalien. Die Sammlung der Litaneien ist da höchst beachtenswert; wir finden solche, meistens in alten Drucken, vom Evangelisten Johannes für die Keuschheit, vom H. Eligius für die Gefangenen, vom H. Rochus gegen die Pest, vom Johannes v. Nepomuk gegen das Ertrinken, vom H. Antonius v. Padua für Wiedererlangung verlorenen Gutes, von S. Hubertus gegen die Hundswut usw. Die Statuten, Regeln und Privilegien der geistlichen Brüderschaften, Beguinagen usw. sind reich vertreten, nicht minder alles, was sich auf die noch so blühenden Wallfahrten und Pilgerschaften bezieht, die jetzt so erleichtert sind, dass, wie ich in Anschlägen in den Kirchen Belgiens und am Niederrhein sah, sie nach Rom und Jerusalem jetzt 'auf Abzahlung' veranstaltet werden! Die Pilgerfahnen, Anzüge, Muscheln

1) [Vgl. dazu Val. Schumanns Nachtbüchlein 1893 Nr. 7 und J. Freys Gartengesellschaft 1896 S. 278.]

und Stäbe sind teils im Original, teils in Abbildungen vorhanden, die verschiedenen Heiligenbilder, Legenden und Medaillen der zahlreichen Gnadenstätten kann man hier bequem überschauen. Dazu Votive in Wachs und Silber, ganz ähnlich den süddeutschen, doch fehlt in Belgien die Kröte (Gebärmutter), dafür treten aber Hunde, Katzen, Kanarienvögel auf, die wieder in Süddeutschland fehlen. Ich will hier bemerken, dass in dem niederrheinischen, durch Heinrich Heine besungenen Wallfahrtsorte Kevelaer seit kurzem von der Geistlichkeit auf das strengste verboten ist, die höchst primitiven 'ganzen Körper', Augen, Füsse, Hände aus gelbem Wachse zu verkaufen. Es gelang nicht, trotz hohem Angebot, die noch dort vorhandenen Exemplare zu erlangen. Auch Anschläge in den Kirchen mit den Aufforderungen zu bedevaarten, Ablassankündigungen sind gesammelt. In den katholischen Teilen Deutschlands liesse sich ähnliches zusammenbringen; als Kulturzeugnisse von grossem Belange dürften sie auch in unseren volkskundlichen Museen nicht fehlen.

Ich lasse auch die Volksbücher, die gedruckten Lieder, alles was sich auf Musik bezieht, die Puppenspiele, beiseite, die man hier vortrefflich studieren kann und erwähne zum Schlusse nur den Teil des Museums, der uns den Aberglauben und die Zauberei des vlämischen Volkes vor Augen führt. Was da von Zaubergeräten, Wahrsagekünsten, Sterndeuterei, Geisterlehre, Hexen, Kurpfuschern, Zaubertränken, Beschwörungen usw. mitgeteilt wird, ist vortrefflich geordnet und, soweit möglich, durch Gegenstände oder Abbildungen erläutert. Sehr vieles deckt sich mit dem bei uns vorhandenen Aberglauben, aber in keinem unserer Museen ist alles das so übersichtlich zusammengebracht, und Antwerpen verdiente da als Vorbild Beachtung. Wir finden die Zauberkarten, die Tabellen für Traumdeutung, das in der Andreasnacht gegossene und gedeutete Blei, die Veranschaulichung des Wahrsagens aus Mehl oder dem Kaffeesatze, das Liebesthermometer, den Tierkreis, Planetenstellungen, Wachsherzen mit Nadeln durchstochen, um Rache zu nehmen, Früchte von Trapa natans, dem Teufel geweiht, um ihn günstig zu stimmen, Amulette der verschiedensten Art usw.

Man erkennt aus diesen kurzen Anführungen, dass die gegen 3000 Nummern zählende Sammlung sehr vieles enthält, was in unseren deutschen volkskundlichen Museen bisher wenigstens systematisch nicht gesammelt wurde, und ich möchte sie da als Vorbild empfehlen.

In einem Begleitworte heben die Begründer des vlämischen Volkskundemuseums hervor, dass sie es aus Liebe zu ihrem Volke geschaffen hätten, um die stofflichen Zeugnisse seines geistigen Lebens auch der Zukunft zu bewahren. Sie wollten auch dem gemeinen Manne sein Museum geben, das ihn vielleicht mehr zum Nachdenken veranlassen würde als all die Museen mit köstlichen Kunstschätzen. „Während auf unserer Schelde die Schiffe aller Völker der Erde verkehren, während überall die Stimme der Völker einen gemeinsamen Chorgesang anheben, ist es nötig, dass auch wir mitsingen. Freilich wird unsere Stimme nur schüchtern klingen, aber wir wollen doch unsere Musik ertönen lassen. Und darum soll man wissen, wie bei uns die Glocken läuten, wie unsere Wohnungen aussehen, was unsere Arbeiten sind, wie es sich mit unserem Geschmack, unserer Nahrung, unseren Vergnügungen verhält. Darum soll in dem grossen Völkergesang auch die Stimme unseres kleinen Vaterlandes mitklingen.“

Das ist durch das 'Muzeum voor Vlaamsche Folklore' in seiner Weise auch trefflich erreicht worden, und den germanischen Stammesbrüdern an der Schelde gebührt auch von unsrer Seite aus Dank dafür.

München. Richard Andree.

Spielmannsbusse im 14. Jahrhundert.

Zu den von Gierke[1]) gesammelten Zügen des Humors im alten deutschen Recht gehört auch die folgende Lüneburger Satzung[2]) aus dem 14. Jahrhundert. Dass rechtlosen Leuten für einen ihnen zugefügten Schaden nur eine Scheinbusse gewährt wird, ist längst bekannt[3]); hier aber müssen sie durch ihr eigenes Gerät, die Würfel, die Höhe der Busse bestimmen, die ihnen für eine Scheltrede auferlegt wird:

'Were dat yenich loder edder gherende man an der stad queme, de gheld neme dor sines ghylendes willen, vnd wolde de enen guden man vorhunen mit worden eder mit daden, worde he dar vmme tuchteghet vnd esschede he beteringe, men scholde eme dre worpele in de hand doen; alse mannich oghe he worpe, alzo manighen pennig scholde he eme to beteringe gheuen, vnd enscholde dar nene noed mer vmme liden. Dat enscholde auer nicht wesen vnser heren ghesynde eder der stad'.

Eine lateinische Fassung derselben Bestimmung aus dem 15. Jahrhundert lautet: 'Si histriones quenquam offenderint facto vel verbo, et correcti fuerint pro eodem, et si requirant emendam, tunc tesseras projiciant, et quot oculos sive asses projecerint cum talibus [talis], tot habebunt denarios pro emenda.' J. B.

Die Aufgabe, Stricke aus Sand zu winden.

(Vgl. oben 17, 172–186.)

Herr Professor A. Wünsche macht mich darauf aufmerksam, dass die Sandstrickaufgabe auch in einer hessischen Sage bei J. W. Wolf, Hessische Sagen (1853) Nr. 130 S. 88 vorkommt. Die Sage selbst ist wiedergegeben von A. Wünsche in seinem Buche: Der Sagenkreis vom geprellten Teufel, Leipzig und Wien 1905 S. 50. Zu einem hessischen Bauer, dessen Gehöft abgebrannt war, und der kein Geld hatte, es wieder aufzubauen, kam einst der Teufel als grüner Jäger und versprach, ihm zu dienen, wenn er stets Arbeit für ihn habe, sei dies aber nicht der Fall, so sei er sein. Der Bauer ging auf den Vertrag ein, denn er dachte, Arbeit will ich schon immer für ihn haben. Zuerst trug er ihm auf, das abgebrannte Haus wieder aufzubauen, doch das war schon am nächsten Morgen fertig. Dann musste er ihm die Äcker pflügen und eggen, doch auch diese Arbeit war in einem Tage getan. Hierauf befahl er ihm, eine Strasse bis zur Stadt zu bauen, was ebenfalls nur einen Tag in Anspruch nahm. Jetzt trat dem Bauer der Angstschweiss auf die Stirn, denn er sah ein, dass er sehr leichtsinnig gehandelt hatte. Als seine Frau ihn so trübselig und finster umherschleichen sah, fragte sie ihn, was ihm denn fehle und warum er nicht zufrieden sei. Der Bauer erzählte ihr, was vorgefallen war und dass er nicht mehr lange zu leben habe, da der Teufel jede ihm aufgetragene Arbeit sehr schnell fertig bringe. Da lachte die Frau und sprach: Da ist leicht zu helfen. Sie gab ihm einen so guten Rat, dass er wieder ganz heiter wurde. Als der Teufel am nächsten Tage hohnlachend seine Arbeit forderte, führte ihn der Bauer zu einem Sandbuckel nahe bei seinem Hause und sprach zu ihm: Das Seil am Brunnen

1) O. Gierke, Der Humor im deutschen Recht, 2. Aufl. Berlin 1886. Vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde 1879 S. 414–430.

2) Das alte Stadtrecht von Lüneburg hsg. von W. Th. Kraut 1846 S. 28f.

3) Grimm, Rechtsaltertümer³ S. 678. Gierke S. 44.

ist faul, drehe mir aus dem Sand ein Seil, das meinen Kindeskindern noch aushält! Kaum hatte der Teufel den neuen Auftrag vernommen, so fuhr er wütend auf und sagte: Das hat dir ein anderer geraten, der klüger ist als du. Damit verschwand er, während ihn der Bauer herzlich auslachte.

In der Anmerkung zu dieser Sage (s. Hessische Sagen S. 199) erinnert J. W. Wolf an die Sage von Michael Scott und seinen Teufelsgesellen, denen er nie genug Arbeit geben konnte, bis er ihnen endlich befahl: 'Geht und windet mir Seile, welche mich auf den Mond bringen und macht sie aus Mühlenschlamm und Meersand.' Das verschaffte ihm Ruhe und wenn es an anderer Arbeit fehlte, so schickte er sie ans Seildrehen. Zwar glückte es ihnen nicht, eigentliche Seile zustande zu bringen, allein man sieht doch bis auf diesen Tag an dem Meer noch Spuren ihrer Arbeit (Irische Elfenmärchen. Übersetzt von den Brüdern Grimm. Leipzig 1826. Einleitung S. XXXV).

Ich verweise noch auf die Geschichte von dem 'Gentleman of Paris, who was reduced in Circumstances', die ich oben 17, 185 nach Greys Ausgabe des Hudibras mitgeteilt habe.

Halle a. S. Th. Zachariae.

Berichte und Bücheranzeigen.

A. l'Houet, Zur Psychologie des Bauerntums. Ein Beitrag. (Im Anschluss an synodale Verhandlungen, sowie in Verbindung mit dem 'Ausschuss für Wohlfahrtspflege auf dem Lande' zusammengestellt). Tübingen. J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1905. VI, 306 S. 8°.

In unserem Volksleben vollzieht sich immer mehr eine verhängnisvolle Spaltung: auf der einen Seite überreizte Hochkultur, auf der anderen kerniges Bauerntum; zwischen beiden oft kaum noch die Möglichkeit einer Verständigung. Hier greisenhaftes Absterben, dort jugendlich kraftvolle Gesundheit! 'Derselbe Unterschied zwischen Jugend und Alter, zwischen Mittelalter und Neuzeit, welcher in der ganzen Welt grundsätzlich andere Lebensprinzipien mit sich bringt....: Dieser selbe Unterschied charakterisiert unseres Erachtens den Hauptteil des heutigen Abstandes zwischen Bauerntum und Kultur' (168). Diesen Satz zu beweisen, ist die ausgesprochene Tendenz des Buches. Nach einer eingehenden Betrachtung des bäuerlichen Lebens, seiner äusseren Bedingungen und Erscheinungsformen, wird das religiöse Empfinden des Bauern und sein Verhältnis zum Dogma behandelt. Auf eine Untersuchung und Würdigung der bäuerlichen Moral, folgen Vergleiche des Bauerntums mit dem Mittelalter, der Halbkultur und der Kinderwelt.

Verf. hat als evangelischer Pfarrer lange Zeit in inniger Berührung mit dem niederdeutschen Bauerntum gelebt und stützt und erweitert seine auf eigener Anschauung beruhende Kenntnis durch Heranziehung einer weitschichtigen Literatur älterer und neuerer Zeit. Wenn so das Tatsachenmaterial des Buches als durchaus

zuverlässig angesprochen werden darf, so werden — bei dem polemischen Charakter der Darstellung — nicht alle Verallgemeinerungen und Folgerungen unangefochten bleiben. Die Tendenz, einer dekadenten Zeit den Spiegel urwüchsigen Bauerntums vorzuhalten, rechtfertigt es z. B nicht, 'Über'- oder 'Hochkultur' einfach durch 'Kultur' zu ersetzen. Der Unterschied von Kultur und Hochkultur wird zwar (S. VI) hervorgehoben, aber die Darstellung, der es auf die Herausarbeitung starker Gegensätze ankommt, vermeidet es, die Stellung der gesunden Kultur zu präzisieren; man könnte sie, um im Bilde zu bleiben, etwa dem reifen Mannesalter vergleichen. In der wohlwollenden Beurteilung bäuerlicher Betrügereien, sofern sie an Städtern verübt werden, vermag ich dem Verf. nicht zu folgen. Immerhin bietet das temperamentvoll geschriebene Buch auch dem Leser, der nicht in allen Einzelheiten mit dem Verf. übereinstimmt, Anregung und reiche Belehrung; besonders die Abschnitte, die von der Bauernkirche und der Bauernschule handeln, enthalten Beherzigenswertes. Freilich ist der Verf sich bewusst, dass seine ideale Schilderung bäuerlicher Verhältnisse schon heute in den meisten Gegenden nicht mehr zu Recht besteht, dass besonders die bäuerliche Moral durch die Berührung mit der Hochkultur schwer gelitten hat, und so schliesst das Buch mit einer sorgenvollen Betrachtung der weiteren Entwicklung des Bauerntums. An Druckfehlern sind mir neben Hundlungen (S. 78), ihren (S. 143) und konigierten (S. 253) aufgefallen: Rossinna (S. 42 Anm. 1) und daselbst (Anm 2) Jak. Bruckhardt.

Wilmersdorf. Oskar Ebermann.

Albrecht Keller, Die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors. Freiburg (Baden). J. Bielefelds Verlag 1907. XVI, 388 S. 8°. 8 Mk., geb. 10 Mk.

Die Geschichte weit verbreiteter Vorurteile ist immer reizvoll und zuweilen belehrender als die Geschichte von Tatsachen. So war es gewiss auch eine dankbare Aufgabe, dem absonderlichen Leumund der Schwaben genauer nachzufragen, jenes bestgehänselten Stammes, der unter anderem Gesichtspunkte doch wieder so ernst genommen werden musste, dass der Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts das ganze Mittelalter als 'schwäbisches Zeitalter' nach ihm benannte. Mit grossem Fleisse hat K. das verstreute Material zusammengetragen, das den wechselnden Ruf der Schwaben beleuchtet. Schon zwei Gedichte des 10. Jahrhunderts, der Modus Liebinc und der Modus Florum, kennen den pfiffigen Schwaben, doch lässt sich eine Ausnahmestellung des ganzen Schwabenstammes in altdeutscher Zeit nirgend erweisen. Die Stauferzeit ist das Ehrenzeitalter der Schwaben; schwäbische Rittersitte wird vorbildlich, schwäbische Sprache gilt, ohne es doch zur Schriftsprache zu bringen, für besonders fein, die Schwaben haben das Vorstrittrecht in der Schlacht und tragen die Reichssturmfahne; von ihrer Tapferkeit künden Mären, deren Nachhall uns in Uhlands 'Schwäbischer Kunde' begegnet. Aber die folgende Zeit aufblühender städtischer Kultur lässt mit den ritterlichen Idealen auch die ritterliche Gloriole der Schwaben erblassen; das Ende der Stauferherrschaft und die in Schwaben rasch eintretende staatliche Zersplitterung vernichtet ihr politisches Ansehen; übelwollende Nachbarn, vor allen die Schweizer, flicken ihnen viel am Zeuge. So finden die allenthalben nach Stoffen ausschauenden Schwankdichter des 16. Jahrhunderts schon viele Schwabenneckereien im Volksmunde vor, die in Bebels Fazetien noch harmlos, ohne ausgeprägte Spitze gegen die Stammesart, von Späteren aber immer deutlicher als die Sünden

des Sündenbockes der deutschen Stämme aufgetischt werden. Der einfältige, der grobe, der gemütliche Schwab wird stehende Figur in der burlesken Dichtung bis zum 18. Jahrhundert. In der Aufklärungszeit erhebt sich wohl noch manche bildungsstolze Stimme über schwäbische Rückständigkeit, aber der nüchterne Blick der Zeit bemerkt auch die Übertreibungen der Schwabenpossen, und so beginnt jetzt die 'Schwäbisch Ehr-Rettung'. Siegreich wird sie aber erst, als Schwaben, nach Vischers Wort, „aus seiner engen Existenz die Welt auf einmal mit einem Schiller, Schelling, Hegel überrascht.“ Unbesorgt, noch ferner in seinem eigentümlichen Werte verkannt zu werden, kann seither der Schwabe mit Freiheit auch der eigenen Schwächen gedenken, und so sind es gerade Schwaben, wie L. Aurbacher, die der alles verstehenden Gegenwart die Streiche der sieben Schwaben und Ähnliches humorvoll erneuen.

Das ist in grossen Umrissen die Geschichte von Schwabens Ruf, wie sie K. aus reichlichen Quellenzitaten und sparsamem eigenem Raisonnement aufbaut. Nicht auf alle Strecken fällt von den Quellen her gleiches Licht. Jener grosse Umschwung, der aus dem ritterlichen Schwaben der Stauferzeit das einfältige Schwäblein macht, behält trotz der Bemühungen des Verf. etwas Unvermitteltes, Dunkles; wir sehen zu wenig von dem Keimen und Anwachsen der neuen Stimmung. Bei dem erneuten Umschwunge im ausgehenden 18. Jahrhundert werden die Anfänge weit besser sichtbar; vor allem war hier der Verf. in der Lage, aus Schwaben selbst charakteristische Weckrufe zu verzeichnen, das alte Vorurteil durch neue Leistungen zu besiegen, z. B. aus J. M. Armbrusters 'Schwäbischem Museum'. An umsichtigem Durchsuchen der Literatur hat es K. gewiss nicht fehlen lassen; eher verleiten ihn Sammellust und das verzeihliche Streben, in seinem Buche die unterhaltendsten Schwabenanekdoten beisammen zu haben, dazu, allzuviel von den innerschwäbischen Ortsneckereien aufzunehmen, die sich ähnlich in aller Welt finden. Beim 19. Jahrhundert erhalten auch Gegner, wie Heinrich Heine, das Wort; sollten die Maschen einmal so weit gezogen werden, so wäre vielleicht auch Grillparzers Urteil manchem interessant, das mit neuen Erfahrungen alte Vorurteile bös verquickt: er spricht von Schwaben als „Der alten Heimat alter Sparren, Zum Märchen schon gewordenen von je, Dem Vaterlande der Genies und Narren“ (Nachruf an Lenau, Jub.-Ausg. 1891, S. 212). Die jüngste Gegenwart hat der Verf. zum Schluss nur gestreift, dafür aber der Geschichte von den sieben Schwaben ein recht dankenswertes Sonderkapitel gewidmet, das die neuen Forschungen über den amusanten Stoff zusammenfasst, Radlkofers kleine Studie in Virchow-Holtzendorffs Vortragssammlung überholt, auch die älteste Fassung der Geschichte, die comedia de lepore quadam aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, nach Boltes Montanus abdruckt. Ein ähnliches Sonderkapitel gilt der Geschichte vom Schwaben, der das Leberlein gefressen. — K.'s Darstellung ist frisch, aber im einzelnen nicht immer genau abgewogen; dass Hans Sachs „den gesamten geistigen Besitz seiner Zeit in Verse gebracht habe“ (S. 81), ist etwas kühn gesagt, 'entzückende Anmut' für dessen Schwänke entschieden schief, auch mit dem 'herzigen Schwäblein' (S. 287) kann ich mich nicht befreunden, doch haben derartige Einzelheiten der Gesamtleistung gegenüber natürlich geringes Gewicht. S. 69 wäre wohl dem Satze: „Dass Franck in seiner Volkskunde von Bohemus abhängig ist, hat Erich Schmidt nachgewiesen“ besser eine Form zu geben, die sofort deutlich macht, dass es sich um einen jungen Forscher dieses Namens handelt; S 31 lies vor dem letzten Zitat 'Gräter' statt 'Gräber'.

Berlin. Heinrich Lohre.

Arthur Bonus, Isländerbuch Sammlung I und II. Herausgegeben vom Kunstwart. München, Georg D. W. Callwey, 1907. XIII, 296 und 310 S. 12°.

In den letzten Jahren hat sich kein anderer in Deutschland so eifrig um das Bekanntwerden der isländischen Saga bemüht wie Arthur Bonus. Mehrere Artikel in den Preussischen Jahrbüchern und im Kunstwart haben jene eigenartige Erzählprosa von neuen Seiten beleuchtet; auch der Fachmann kann aus diesen weitblickenden Aufsätzen mit ihren kühn durchgeführten Leitgedanken vieles lernen. In dem vorliegenden 'Isländerbuch' schenkt uns Bonus Verdeutschungen ausgewählter Stücke von isländischen Bauerngeschichten und Königsgeschichten. Eine Quellensammlung, die etwa dem Kulturhistoriker den Urtext ersetzen könnte, ist es nicht; dafür sind die Proben zu frei aus ihren grösseren Zusammenhängen herausgehoben, dafür reicht auch die sachlich-sprachliche Genauigkeit im einzelnen nicht aus. Aber die schmucken Bändchen wollen mehr bieten als vergnügliche Unterhaltung. Bonus denkt an Erziehung des geschichtlichen Blickes und des Formgefühls. Er hat den Eindruck stark erlebt, der von diesen ehrlichen, illusionslosen, erdenhaften Lebensbildern ausgeht. Sie vermögen in der Tat „aus dem Bann der Phrase zu reissen, die für uns alles durchtränkt hat, was 'germanisch' oder 'deutsch' mit Betonung heisst."

Ich glaube, B.'s Übertragungen besitzen die Eigenschaften, auf die es am Ende ankommt. Wer die Originale kennt und nun B. liest, fühlt sich noch in ähnlicher Luft. Es ist schwer, diese isländische Prosa zu verdeutschen. Schon das genaue Treffen des Gedankens ist keine Kleinigkeit. Und dann die drei zu meidenden Klippen: der halbdichterische und altertümliche Ausdruck; der buchmässig ungelenke; der matte, unteralltägliche, unerlaubt triviale (denn eine Art Trivialität gehört ja zum Stile). Es läge nicht im Rahmen dieser Zeitschrift, auf solche Formfragen einzugehen und Vorzüge wie Mängel unserer Texte im einzelnen zu veranschaulichen. Am besten ist B. der zuletzt genannten Schwierigkeit Herr geworden. Seine Sprache schmeckt nie abgestanden; oft überrascht sie durch einen kecken Treffer. Mehr Einfalt, mehr Freiluft kann man ihr da und dort wünschen. Deutsche volkstümliche Erzähler sind wohl dünn gesät, die man in unserem Falle brauchen könnte, um „denselbigen auf das Maul zu sehen, wie sie reden." Aber nachdem ich einmal meinem Zermatter Bergführer eine übersetzte Saga vorgelesen hatte, war es meinem Sprachgefühl eine Stütze, mir ihn als Hörer zu denken und den Ausdruck so lange zu modeln, bis er ihn verstände.

Dem von so viel Liebe, Einsicht und Sprachbegabung durchzogenen deutschen Isländerbuch wünschen wir auch unter den Freunden der Volkskunde viele Leser.

Berlin. Andreas Heusler.

M. Longworth Dames, Popular poetry of the Baloches, vol. 1–2. London, D. Nutt 1907. XXXIX, 204. VII, 224 S. 8°. 15 Sh. The Folk-lore Society, publications 59 [1905]).

Seit 1840 haben Forscher wie Leech, Burton, T. M. Mayer und Dames der Volkspoesie der am Nordwestrande Indiens wohnenden Balutschen nachgespürt; insbesondere hat Dames, der schon 1881 eine Monographie über die Sprache der nördlichen Balutschen und 1904 ein Buch über ihr Volksleben (vgl. auch Folk-

[illegible] 13, 272—274 verfasste, sich um die Sammlung ihrer Prosaerzählungen[1] und Dichtungen verdient gemacht. Das vorliegende Werk, ein würdiges Seitenstück zu Darmesteters Chants des Afghanes (1888—90), enthält 61 Balladen, Liebeslieder und Legenden, darunter viele in mehreren Fassungen, ferner eine Anzahl von Wiegenliedern, Schnaderhüpfeln und Rätseln; der 1. Band bringt die englische Übersetzung nebst Erläuterungen, der 2. die Originaltexte, unter die auch alle früher von anderer Seite publizierten Stücke aufgenommen sind. Von den historischen Liedern stammen die ältesten aus dem 16. Jahrhundert, wo die Häuptlinge der Rinds und der Lashāris, Mīr Chākur und Mīr Gwaharām, wegen der schönen Gohar in einen dreissigjährigen Kampf gerieten, dessen Abschluss die mit Hilfe der 'Türken' aus Herat und Kandahar bewirkte Vertreibung der Lashārīs bildete; aber auch noch 1881 ist auf den Tod eines Häuptlings ein langes Lied entstanden. Den Volkscharakter kennzeichnet es wohl, dass in diesen Balladen als ärgster Fehler der Geiz und als grösste Tugend die Grossmut genannt wird; mehrfach werden Helden gefeiert, die, wenn einer Witwe oder einzeln stehenden Frau ihr Vieh geraubt wird, freiwillig als Rächer eintreten. Die metrische Form der Lieder ist einfach: eine Anzahl gleichartiger Verse, meist durch den Reim verbunden, aber nicht in Strophen gegliedert, wird nach einer einförmigen Melodie zur Begleitung einer Art Gitarre und Violoncell gesungen. Die Verse bestehen in der Regel aus vier Hebungen, denen gewöhnlich je ein oder zwei Senkungen folgen; doch auch drei-, fünf- und sechstaktige Verse kommen vor. Die Sänger bilden einen besonderen Stand; sie gehören dem Stamme der Dombi an, die auch in Afghanistan, Persien und Nordwestindien erscheinen und mit den verschiedenen Dialekten dieser Landschaften vertraut sind. Ihr Privileg wird so hoch geachtet, dass ein Balutsche, der ein Gedicht verfasst hat, es nicht selber vorträgt, sondern es einen dieser berufsmässigen Sänger lehrt, die nur in seltenen Fällen zugleich Dichter sind. Vielmehr wird bei den meisten Dichtungen, wie bei den Davidischen Psalmen, im Eingange der Name des Verfassers genannt, z. B.: „Rēhān Khan singt, für seine Freunde singt er"; „Der Dombki Jām Durrak singt, der Märtyrer der Liebe singt"; „Die Balachāni-Frauen singen, Hāni Mīrdosts Tochter und Rānī Sālārs Tochter singen, Segen rufen sie auf Mithā herab." Auch Allah wird angerufen, oder der Lautenspieler und die Zuhörer werden ermahnt. Es gibt auch Lieder, die den darin auftretenden Helden, z. B. Chākur und Gwaharām, selber zugeschrieben werden und in der ersten Person abgefasst sind; man wird aber diesen Angaben selten mehr Glauben beimessen als etwa dem 'Ich' im niederländischen Nationalliede 'Wilhelmus van Nassouwe'. Die Ausdrucksweise ist durchaus volksmässig und einfach; vom Einflusse der persischen Kunstdichtung spürt man höchstens in den Liebesliedern des schon genannten Durrak (aus dem 18. Jahrh.) etwas. Fremde Stoffe werden durchweg nationalisiert, so 1, 111 die arabische Liebesgeschichte von Leila und Medschnun (vgl. oben 15, 328), die persische von Ferhād und Schirīn (1, 117), die Legende vom edelmütigen 'Ali (1, 161), die Schilderungen des jüngsten Gerichtes, der Hölle und

1 Balochi tales, in der Zeitschrift Folk-lore Bd. 3, 4 und 8 (21 Nummern, 19 ist doppelt gezählt). — Zu Folk-lore 3, 517 (Fuchs hetzt den Tiger auf sein Spiegelbild im Brunnen) vgl. Benfey, Pantschatantra 1, 179. Kirchhof, Wendunmut 7, 26; zu 3, 518 (Kranker König verzichtet auf Heilung durch Kinderblut) vgl. Hartmanns Armen Heinrich; zu 3, 522 (Tiger vom schlauen Mann erschreckt) Benfey 1, 506; zu 3, 521 (hölzerne Frau) vgl. Grimm, KHM. 87 und ebd. 4, 205 (Drei Freier retten die tote Jungfrau durch ihr Fernglas, fliegenden Sessel und Pulver; der erste erhält sie zur Frau, weil er sie entkleidet gesehen).

des Paradieses, das Kampfgespräch von Jugend und Alter (1, 165). Eigentümlich ist die Legende von der Strafe eines unbarmherzigen Vaters (1, 169), der, als ihm 40 Söhne auf einmal geboren werden, 39 davon aussetzt und in dessen Hand sich darauf eine Melone in ein Menschenhaupt verwandelt (vgl. R. Köhler, Kl. Schr. 1, 154. Basset, Nouv. contes berbères p. 249) und die Ballade von Dosten (1, 118), der aus langer Gefangenschaft gerade an dem Tage, wo seine Braut einem anderen vermählt werden soll, heimkehrt und unerkannt ein Lied von seinem Schicksal singt. Zwei Varianten zu der Legende vom Einsiedler und Engel (Gesta Rom. 80. R. Köhler 1, 148. 578. Chauvin, Bibl. arabe 6, 190) begegnen 1, 153 und 156 auf Moses übertragen, die erste verbunden mit dem Motiv der dem Wanderer aufgetragenen Fragen; die Geschichte von dem ungläubigen Sultan, der in einem Augenblick die Ereignisse vieler Jahre durchlebt (R. Köhler 2, 210. Chauvin 7, 100), erscheint 1, 159, die durch eine Taube übermittelte Liebesbotschaft 1, 115.

J. Bolte.

Dunántúli Gyüjtés gyüjtötte és szerkesztette Dr. Sebestyén Gyula. (Sammlung aus dem rechtsseitigen Donaugebiet, gesammelt und herausgegeben von Dr. Gyula Sebestyén.) Budapest Az Athenaeum Részvénytársulat tulajdona 1906. VIII. 599 S. 8°.

Den jüngst angezeigten Bänden der von der Kisfaludy-Gesellschaft herausgegebenen Sammlung ungarischer Volksdichtungen (Magyar Népköltési Gyüjtemény) ist binnen Jahresfrist wieder ein neuer Band (der achte) gefolgt, der ungemein reiches Material zur Kenntnis ungarischer Volkspoesie bringt. Gyula Sebestyén, der bedeutende ungarische Volkskundler, hat darin die Ergebnisse zwanzigjähriger Sammlerarbeit niedergelegt. Die Sammlung enthält Volksbräuche, Balladen, Lieder (darunter Kinderreime, -reigen und -spiele), Briefe in Versen, Beschwörungsformeln, Märchen, Legenden und Sagen aus dem Gebiet rechts von der Donau. — Aus der Fülle des Interessanten sei hier besonders hervorgehoben die grosse Reihe der Volksbräuche und Volksschauspiele, die die kirchlichen Feste begleiten. Wir finden Weihnachtsspiele, Spiele am Dreikönigstag, am 3. Februar zu Ehren des hl. Blasius, am 12. März zu Ehren des hl. Gregor (Schulkinder ziehen von Haus zu Haus mit Gesängen, die das Lernen in der Schule feiern, und werben die Kinder zum Schulbesuch), zu Pfingsten (ein kleines Mädchen zieht als Pfingstkönigin unter sehr anmutigen Gesängen von Gefährtinnen umher), am Johannistag, am 13. Dezember (Lucia) und am 28. Dezember (Unschuldige Kindlein). Im Anhang gibt der Herausgeber eingehende, lichtvolle Aufschlüsse über die Entstehung und Verbreitung dieser Spiele, wie überhaupt die Anmerkungen, die über 100 Seiten umfassen, eine Fülle der Belehrung bieten. Fast jeder neuen Gruppe von Dichtungen geht eine kleine, zusammenfassende Abhandlung voraus, in der mittelalterlichen und volksnachbarlichen Einflüssen nachgegangen wird. Die Notizen zu den einzelnen Dichtungen beschränken sich dann meist auf Anführung ungarischer Varianten. Die Märchen und Sagen werden durch Hinweise auf R. Köhlers Kleinere Schriften dem grossen internationalen Märchenschatz eingegliedert. — Durch eine Anzahl Briefe in Versen wird unsere Aufmerksamkeit auf dieses bisher noch ziemlich vernachlässigte Gebiet gelenkt, und alle werden wohl dem Wunsche des Herausgebers beipflichten, dass künftige Sammler auch diese Volksdichtungen in ihr Bereich ziehen möchten. — Neun Märchen, sieben Legenden und sieben Ortssagen beschliessen die Sammlung. Die Märchen und

Legenden behandeln meist sehr bekannte Stoffe, z. B. Märchen Nr. 1: Das Märchen vom Wettkampf mit dem dummen Teufel (Der Held führt den Namen Markalf: er ist „Narr eines Königs"); Nr. 2: Variante zu Grimm 36; Nr. 4: Eine Zusammenstellung von Narrenstreichen, die sehr beliebt ist; Nr. 6: Märchen vom Stutenei. Legenden Nr. 1: Legende vom Hufeisen; Nr. 2: St. Peter als Wettermacher; Nr. 6: St. Peter auf der Weinlese; Nr. 7: Christus, Petrus und der Schmied. Besonderes Interesse erregt ein Rahmenmärchen Nr. 3. Es unterscheidet sich von der bekannten Form der Rahmenerzählung dadurch, dass der Erzähler selbst nur den Rahmen erzählt und die Zuhörer von ihm aufgefordert werden, die eingeschobenen Geschichten zu erzählen. Hier handelt es sich um eine arme Frau, die ihre Kinder (die Zahl richtet sich ganz nach der Zahl der erzählfähigen Zuhörer) im Walde verlassen hat, sich verirrt, im Traum die Weisung erhält, sich in einem Waldbrunnen zu waschen, dann werde sie das Schicksal ihrer Kinder erfahren; sie tut es und erblindet. Der Erzähler versichert, dass sie erst dann wieder sehend würde, wenn die Kinder erwachsen seien, und fordert nun jeden auf, die Geschichte eines Kindes zu erzählen, denn sonst bliebe die arme Frau bis an ihr Lebensende blind. Jeder Zuhörer muss die Geschichte seines Helden bis kurz vor die Hochzeit führen, dann wird er unterbrochen und dem nächsten das Wort gegeben. Wenn alle soweit sind, nimmt der Erzähler den Faden wieder auf und führt alles zu glücklichem Ende. Die Mutter wird gesucht, gefunden und geheilt, und die grosse Hochzeit wird gefeiert. — Zum Schluss sei als Kuriosum noch ein Weinliedchen angeführt, das eine Situation schildert, die den Herausgeber an eine ähnliche in Goethes 16. römischer Elegie erinnerte. Freilich ist der Verlauf des Erlebnisses ein anderer. Der ungarische Sänger kommt im Dunkeln zum Stelldichein zum Weinberg und umarmt in der Dunkelheit einen Pfahl an Stelle seines Mädchens.

Berlin. Elisabet Rona-Sklarek.

W. Caland, De studie van het Sanskrit in verband met ethnologie en klassieke philologie. Rede uitgesproken op 22 october 1906. Utrecht, C. H. E. Breijer (A. Oosthoek) 1906. 38 S. 8°.

Die vorliegende Schrift, die Antrittsrede des durch sein 'Altindisches Zauberritual' (Amsterdam 1900) und andere Arbeiten rühmlichst bekannten Verfassers bei seiner Ernennung zum ausserordentlichen Professor an der Universität zu Utrecht, handelt von der Wichtigkeit des Studiums der Ethnologie und der Sprachwissenschaft für den klassischen Philologen und den Indologen. Wir beschäftigen uns hier nur mit dem ersten Teil der Schrift, worin gezeigt wird, welche Früchte die Verbindung der philologischen Studien mit dem Studium der Ethnologie und Volkskunde zu zeitigen vermag (S. 10—24), und heben das wichtigste heraus. — Der primitive Mensch, so führt Caland aus, hegt die Überzeugung, dass gleiche Ursachen gleiche Folgen haben, und dass Dinge, die einmal in Berührung miteinander gewesen sind, auch dann noch aufeinander zu wirken fortfahren, nachdem die Berührung aufgehört hat (vgl. Frazer, The golden bough^2 1, 9ff). Die Zauberei, die Bastardschwester der Wissenschaft, wie man sie genannt hat, beruht auf dem Prinzip der Ideenassoziation. Indem man z. B. durch Schlagen auf eine Trommel Donner hervorbringt, glaubt man Regen erzeugen zu können (nachahmende oder mimetische Magie); man kann seinen Feind schädigen oder töten,

wenn man sich ein Abbild von ihm macht und dieses wie seinen Feind behandelt (sympathetische Magie oder 'Bildzauber'; s. Preuss, Globus 86, 389). Kein Wunder ferner, wenn dem Wilden Unglück, Krankheit und vorzeitiger Tod als eine Folge von Behexung gelten, und dass er allerlei Vorsichtsmassregeln dagegen ergreift. In einem gefährdeten Zustand befindet sich ein jeder, der als besonders heilig angesehen wird oder der mit dem Tode in unmittelbare Berührung kommt. Eine solche Person heisst: Tabu; ein mit dem lat. sacer begrifflich vollständig übereinstimmendes polynesisches Wort. Von den Grundanschauungen der Wilden finden sich auch bei den Kulturvölkern eine Menge Spuren. Der Kultus der Römer, der alten Inder, der Chinesen und Assyrer ist nichts anderes als eine organisierte Magie. So sind insbesondere die religiösen Gebräuche der Inder mit allerhand Anschauungen und Praktiken durchsetzt, die uns lebhaft an die Anschauungen und Praktiken der Wilden erinnern.

Wie weit verbreitet z. B. der Glaube ist, dass man gewisse Personen schützen und isolieren muss, weil sie heilig, gefährlich und gefährdet, kurz, weil sie Tabu sind, ergibt sich aus dem, was berichtet wird über den indischen Snātaka (den Brahmanen, der das die Schulzeit abschliessende Bad genommen hat), den Mikado der älteren Zeit (vgl. Engelbert Kämpfers Bericht aus dem 17. Jahrhundert bei Frazer 1, 234f.) und den Flamen dialis bei den Römern. Aus den zahlreichen Vorschriften über das Verhalten des Snātaka hebt Caland einige heraus und vergleicht sie in sehr glücklicher Weise mit den Tabumassregeln, die für den Mikado und den Flamen dialis galten.[1])

S. 16ff. handelt Caland über die Vorstellungen, die sich der Wilde von dem Wesen der Seele macht (s. Frazer 1, 247ff.). Der Wilde denkt sich die Seele als ein kleines Männchen, als ein Insekt, als einen Vogel. Er glaubt, dass sie nur in sehr loser Verbindung mit dem Körper steht, und hält es darum für nicht ungefährlich, zu niesen oder zu gähnen. Man denke an die verschiedenen, über die ganze Erde verbreiteten abwehrenden Ausrufe beim Niesen und an die Sitte der Inder, wenn jemand gähnt, mit Daumen und Mittelfinger zu schnalzen, um die Seele am Entweichen aus dem Körper zu verhindern.[2]) Wie der Wilde glaubt, dass die Seele während des Schlafes zeitweise vom Körper Abschied nimmt, so fürchtet er auch, die Seele könne im wachenden Zustand entweichen, wovon dann Krankheit, Wahnsinn und Tod die Folge sind. Ist er in Berührung mit

1) Eine von den Tabumassregeln, denen der Flamen dialis unterworfen war (propagines e vitibus altius praetentas non succedit; Gellius 10, 15, 13), erklärt Caland anders und entschieden richtiger als Frazer (Golden bough 1, 358f.). Doch ist Calands Erklärung, soweit ich sehe, nicht neu; vgl. z. B. Marquardt, Römische Staatsverwaltung 3 (1878), S. 318.

2) Es ist wohl kaum nötig zu bemerken, dass die Körperöffnungen wie Nase und Mund nicht nur als Ausgangspforten, sondern auch als Eingangspforten etwa für böse Geister, für schädliche Substanzen angesehen werden. Daher kann man die von Caland erwähnten Ausrufe und Gesten, sowie andere, auch erklären aus dem Bestreben, das Hineinfliegen von etwas Üblem zu verhindern. Vgl. nur Tylor, Anfänge der Kultur (1873) 1, 97–104. Über den indischen Gähnaberglauben sagt Tavernier, Voyages des Indes l. 3, ch. 14: Les Idolatres des Indes ont cette coûtume, que quand quelqu'un bâille ils font claquer leurs doigts, en criant par plusieurs fois Ginarami, c'est à dire, souvien-toy de Narami, qui passe parmi ces Idolatres pour un grand-saint. Ils disent que ce claquement de doigts ne se fait que pour empescher que quelque mauvais esprit n'entre dans le corps de celuy qui bâille.

einem Toten gewesen, so ist diese Gefahr besonders gross, da die Seele des Verstorbenen die der Lebenden an sich gezogen haben kann. Dieser Glaube ist noch bei den alten Indern sehr lebendig. Bei einem gewissen, den 'Vätern' dargebrachten Opfer findet ein 'Zurückrufen' der Seele statt (Caland, Altindischer Ahnenkult 1893 S. 178f.). Ferner verweist Caland auf den von Frazer 1, 263f. geschilderten birmanischen Brauch.

Einen interessanten, wenig beachteten Fall von Durchkriechen bespricht Caland auf S. 17f. Wenn im alten Indien nach der Verbrennung eines Toten die Verwandten nach Hause zurückkehrten, wurden zwei Äste in den Boden geschlagen und oben mit einer dünnen Schnur zusammengebunden. Alle Verwandten gingen unter diesem Bogen durch, worauf der letzte die Schnur durchschnitt und die Äste auseinanderwarf. Caland erklärt diesen indischen Brauch ebenso wie Frazer 3, 399—401 die entsprechenden Bräuche bei anderen Völkern: die Verwandten, die mit dem Tode in Berührung gewesen sind, verbarrikadieren einfach dem Geiste, der ihnen folgen möchte, den Weg; sowie der letzte durch den Bogen hindurch ist, wird dieser vernichtet, damit der Geist nicht folgen kann. — Aber haben wirs nicht mit einer Reinigungszeremonie zu tun (vgl. Oldenberg, Religion des Veda S. 577)? Im übrigen halte ich das in so mannigfachen Verwendungen vorkommende Durchkriechen oder Durchziehen im Grunde für nichts weiter als eine Nachahmung des Geburtsaktes, eine μίμησις τῆς γενέσεως (zuletzt hierüber Kahle, oben 16, 318).

Auf S. 18f. zeigt Caland, dass sich der Inder, genau wie die wilden Völker (Frazer 1, 253), die Seele als ein kleines Tier oder einen Vogel vorstellen. Vgl. die Stellen bei Caland, Die altind. Totengebräuche 1896 S. 78. 135; Oldenberg, Rel. des Veda S. 563. 581.

Wenn die Gefahr besteht, dass die Seele den Körper verlassen könnte, wenden die Wilden allerlei Mittel an, um sie zum Bleiben zu bewegen. Besonders gross ist diese Gefahr bei festlichen Gelegenheiten; man fürchtet, die Seele der Person, um derentwillen ein Fest abgehalten wird, könne von missgünstigen Geistern geraubt werden, und bestreut, um das zu verhindern, das Haupt dieser Person mit Reiskörnern (Frazer 1, 254). Caland vergleicht dies Bestreuen mit den καταχύσματα bei den Griechen und wendet sich, im Anschluss an Samter, mit Recht gegen die frühere Auffassung der καταχύσματα als eines Symbols der Fruchtbarkeit.[1] Nur sei es nicht nötig, den griechischen Brauch, wie Samter will, als das Überbleibsel eines Sühnopfers zu erklären.

Der kulturlose Mensch hält es nicht für schwer, die Geister zu betrügen und irre zu leiten. Dieser Glaube lebt noch in den religiösen Gebräuchen der Kulturvölker fort. Caland verweist auf das römische Fest der Compitalia; die wollenen Puppen, die man den Laren an diesem Feste zur Nachtzeit an den Kreuzwegen und vor den Haustüren aufhing, sollten die Laren bewegen, die Lebenden zu schonen (ut vivis parcerent), indem sie die Puppen an deren Statt annahmen. Keinesfalls ist das Aufhängen der Puppen als eine Ablösung ehemaliger Menschenopfer aufzufassen (Frazer 2, 344. 352; vgl. jetzt namentlich G. Wissowa im Archiv f. Religionswissenschaft 7, [illegible] ff.). Caland verweist ferner

1) Ähnlich hat P. Stengel neuerdings Hermes 41, 242 die bei verschiedenen Gelegenheiten gestreuten καταχύσματα für eine Abfindung, 'ein Futter' für böse Dämonen, erklärt. Ich darf auch auf meine eigenen Ausführungen über die Bedeutung des Körnerstreuens verweisen (Wiener Zs. für die Kunde des Morgenlandes 17, 139. 20, 293).

auf den indischen Traiyambakahoma, auf das dem Rudra Tryambaka dargebrachte Opfer (A. Hillebrandt, Ritualliteratur 1897 S. 118f.; Oldenberg, Rel. des Veda S. 442f. vgl. 319f.). Dieses Opfer findet auf einem Kreuzweg statt. Am Schluss der Zeremonie werden die Opferkuchen hoch aufgehängt, als 'Wegzehrung' für den Rudra, damit er freundlich vorübergehe, ohne die Menschen zu schädigen. — Hier fehlt der Raum, die Einzelheiten von Calands interessanten Ausführungen wiederzugeben. Nur ein Punkt sei hervorgehoben. Wenn der erwähnte römische Brauch in der Weise geübt wurde, dass den Laren 'tot pilae, quot capita servorum; tot effigies, quot essent liberi, ponebantur' (Festus p. 239), so wurden beim Tryambaka-Opfer so viele Opferkuchen für den Rudra bereitet, als die Familie des Opferers Mitglieder zählte [1])

Dem Wilden gilt die ganze Natur als beseelt; Erde, Pflanzen, Bäume, Flüsse haben eine Seele, und dementsprechend werden sie von ihm behandelt (Frazer 1, 169). Spuren dieses Animismus bei den Kulturvölkern: Wenn der Inder eine gewisse Pflanze zum Gebrauch bei Zauberhandlungen ausgraben wollte, so streute er erst 3×7 Gerstenkörner oder Bohnen um die Pflanze herum. Caland verweist ferner auf zwei von Plinius[2]) geschilderte Bräuche, die man beim Ausgraben der Iris und der Verbena beobachtete, und auf die Vorschrift des Cato, wonach man ein Schwein als Sühnopfer schlachten musste, wenn man einen Wald umhauen oder darin graben wollte. Caland macht auch hier, wie schon in seinem Altindischen Zauberritual S. 109. 156, auf einen bei den Tschirokis herrschenden Brauch aufmerksam. Wenn der Medizinmann bei den Tschirokis das Zauberkraut aus dem Boden gerissen hat, steckt er ein Kügelchen in das Loch und deckt es mit loser Erde zu; 'it seems probable that the bead is intended as a compensation to the earth for the plant thus torn from her bosom' (Mooney, The sacred formulas of the Cherokees p. 339) Als ein beseeltes Wesen wird die Erde in einem Verse des Atharvaveda (12, 1, 35) angeredet: Das Loch, das ich, o Erde, in dich grabe, das möge schnell wieder zuwachsen usw.

Die vergleichende Methode ists, die die Lösung so vieler ethnologisch-philologischer Probleme ermöglicht. Oft aber sehen wir uns vor unlösbare Rätsel gestellt; wir müssen zufrieden sein, wenn wir zu einem unerklärbaren Brauche ein oder zwei Parallelen nachzuweisen imstande sind. Vielleicht finden dann andere die Lösung des Rätsels. Ein solches unlösbares Rätsel liegt, nach Caland S. 23f., in folgendem indischen Brauche vor. Beim indischen Tieropfer war eine der ersten und wichtigsten Handlungen das Fällen und Herrichten eines Opferpfostens, yūpa (an den das Opfertier gebunden wurde). Man zog in den Wald, um einen geeigneten Baum auszusuchen. Da galt nun die Vorschrift, das man nicht den ersten Baum nehmen durfte, der passend erschien; auch nicht den zweiten oder dritten: an mindestens drei zum yūpa geeigneten Bäumen musste man vorübergehen (siehe die genaueren Angaben hierüber nach den indischen Ritualbüchern bei J. Schwab, Altind. Tieropfer 1886 S. 4). Eine merkwürdige Parallele weist Caland nach aus der vorhin zitierten Abhandlung Mooneys über die heiligen Formeln der Tschirokis. Wenn der Medizinmann der Tschirokis

1) Und obendrein noch ein Opferkuchen: für die noch nicht geborenen Familienglieder, wie es in der Überlieferung heisst. — Darf man vielleicht an 'den Überschüssigen' denken? Siehe R. M. Meyer, Archiv f. Religionswissenschaft 10, 89.

2) Siehe die Stellen bei Grimm, Deutsche Mythologie² S. 1147f. In der einen Stelle (favis ante et melle terrae ad piamentum datis, Plin. n. h. 25, 107) muss Caland fabis gelesen haben, denn er übersetzt: 'boonen en honig'.

auszieht, um ein gewisses Heilkraut zu suchen, so muss er in einigen Fällen (die Mooney nicht näher bezeichnet) 'an den ersten drei Kräutern, die er findet, vorübergehen, bis er ein viertes gefunden hat; erst wenn er dieses ausgezogen hat, darf er zu den drei ersten zurückkehren. Als eine zweite Parallele führt Caland, mit starken Zweifeln allerdings, den eigenartigen mos maiorum der Römer an, der den ersten Interrex daran verhinderte, die Wahlcomitien zu halten — Soweit Caland. Indem wir den römischen mos maiorum lieber aus dem Spiele lassen, machen wir wenigstens einen Versuch, den indischen Brauch zu erklären. Ist darin ein Rest von der grossen Scheu zu erblicken, die man in der alten Zeit überhaupt vor dem Fällen eines Baumes empfand? Vgl. z. B. Frazer, Golden bough 1, 181ff.; namentlich das, was er auf S. 184 über die Dajaks auf Borneo und die Gonds in Vorderindien mitteilt.[1]) W. Crooke, Popular religion 2, 87 (prejudice against cutting trees). Oldenberg, Rel. des Veda S. 256f. Oder beabsichtigte man, indem man sogar an solchen Bäumen, die passend waren, vorüberging, eine Täuschung der Geister, die, wie bei allen wichtigen Handlungen nach dem primitiven Glauben, so auch bei der hochwichtigen Prozedur der Baumauslese den Menschen zu schädigen versuchten? Und noch eins. Da es in den indischen Ritualbüchern heisst, dass man mindestens an drei Bäumen vorübergehen d. h. also, sie stehen lassen muss, so liegt die Versuchung ausserordentlich nahe, den indischen Brauch zu verknüpfen mit gewissen Bräuchen beim Einsammeln der Ernte, beim Suchen von Beeren und dergleichen; die Versuchung ist um so grösser, als uns auch bei diesen Bräuchen die Dreizahl entgegentritt. Einige Andeutungen, einige wenige Beispiele aus dem von Mannhardt, U. Jahn und anderen gesammelten überreichen Material müssen hier genügen. Wir finden, dass bei der Ernte die zuerst geschnittenen Ähren besonders ausgezeichnet werden. Beim Schneiden der ersten Ähren werden feierliche Zeremonien beobachtet: man lässt sie auf dem Felde liegen, oder man hängt sie in der Wohnstube auf, oder man nagelt sie über der Haustür an. (Viel häufiger werden allerdings die letzten Ähren oder Halme in dieser Weise geehrt.) Drei Ähren werden sehr oft erwähnt, und wir erfahren auch, dass man drei Ähren, oder einige Ähren, oder etwas Getreide, stehen lässt (Mannhardt, Baumkultus 1875 S. 209f.). In Russland bleibt ein Streifen Roggen ungemäht stehen, und die Ähren werden zusammengebunden; 'the unreaped patch is looked upon as tabooed; and it is believed that if any one meddles with it he will shrivel up, and become twisted up like the interwoven ears' (Ralston bei Frazer 2, 236[1]). Auch bei der Flachsernte lässt man einige Büschel Flachs stehen, oder drei Hände voll Flachs, oder drei Flachsstengel (Wuttke § 435. Jahn, Opfergebräuche S. 198). Auf den Obstbäumen lässt man immer einiges Obst stehen, 'so tragen sie später reichlich' (Wuttke 431. 669). Wenn die Kinder im Walde Erdbeeren suchen, so legen sie die drei ersten Beeren auf einen Baumstumpf 'für die h. Maria', oder 'für die armen Seelen'; beim Pilzesammeln legen die Weiber die drei ersten Pilze in einen hohlen Baum (Wuttke 436).

Halle a. S. Theodor Zachariae

1) When the Dyaks fell the jungle on the hills, they often leave a few trees standing on the hill-tops as a refuge for the dispossessed tree spirits. Similarly in India, the Gonds allow a grove of typical trees to remain as a home or reserve for the woodland spirits when they are clearing away a jungle.

Register.

Die Namen der Mitarbeiter sind kursiv gedruckt.

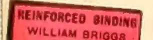
Druck von Gebr. Unger in Berlin, Bernburger Str. 30.










REINFORCED BINDING
WILLIAM BRIGGS

